Bez głębokiego przeżycia śmierci i życie musi być płytkie.
A więc radość z łez i nadzieja przez łzy.

Janusz Olenderek

Wprowadzenie

Mam nadzieję, że śmierć jest radosna i że nigdy tu nie powrócę.

Frida Kahlo

Okrucieństwo – zdecydowałam się je pokazać,
ponieważ czasem trzeba zejść w wyobraźni do samego piekła,
aby uniknąć tego w rzeczywistości.

Sarah Kane, *Psychosis 4.48*

Można by zacząć pisać modnie, dyskursem postmodernistycznym. Na przykład parafrazując Jacques'a Derridę: „Jak mówić o śmierci i na temat śmierci? Zwłaszcza o jednej śmierci, dzisiaj? Jak w dzisiejszych czasach ośmielać się mówić o niej w liczbie pojedynczej bez bojaźni i drżenia? Tak mało i tak pospiesznie? Aby dodać sobie koniecznej odwagi, zuchwałości czy też beztroski, należałoby być może udawać, że dokonuje się na chwilę abstrakcji"[1]. Przytoczona parafraza dobrze oddaje trudność, z jaką mamy do czynienia, obcując ze świadectwami doświadczeń, przeżyć umierania, zgonu i żałoby. Trzeba zacząć od uświadomienia sobie trudności znalezienia języka, który nie chroniłby się w pancerz patosu, ani nie uciekałby w ckliwy sentymentalizm. Nie chodzi tu też o język abstrakcji.

[1] Jest to parafraza tekstu Derridy (1999, 7), poświęconego religii.

Obcujemy bowiem nie z filozoficznymi traktatami, lecz z zapisem doświadczeń najtrudniejszych. Jeśli pragnie się uniknąć „nudnego ględzenia o śmierci, pełnych żaru westchnień w oczekiwaniu tak słodkiego religijnego objawienia, podręcznikowej pogodnej mądrości, patetycznej próby, medytacji metafizycznej, w której wychwala się transcendentne dobrodziejstwa śmierci, w mniejszym zaś stopniu boleje się nad jej nie mniej transcendentnymi zgubnymi skutkami, jeśli pragnie się uniknąć mitu, pozornej oczywistości, podobnie jak pozornej tajemnicy, to trzeba dokonać zwrotu kopernikańskiego w podejściu do śmierci. A to oznacza, że nasze przedsięwzięcie wymaga nie tylko psychologicznych opisów, ale całej nauki, która pozwoli nam poznać jednocześnie śmierć przez człowieka oraz człowieka przez śmierć" (Morin 1970, 16, za: Thomas 1993, 28). Książka ta jest próbą znalezienia języka, który proponując pewne interpretacje kulturowych zjawisk, stara się nie tracić z horyzontu tych wielu odcieni obcowania ze śmiercią, od szoku, niedowierzania, przez najmroczniejsze odmiany rozpaczy, horror śmierci, furię, jaką budzi, po bolesną żałobę. Proponowany przez skrajnych postmodernistów abstrakcyjny dyskurs ogałacałby temat z jego najważniejszych wątków. Kierując się wstydem uczuć, narażamy się na jałowość, tę częstą przypadłość ostrożnych uczonych. „Tanatologia zrodziła się nie tylko z reakcji intelektu, lecz również z odruchu serca" (Cichowicz 1993, 6). Możemy również tym samym stanąć po stronie dyskursu przemocy. Tak się bowiem stało, że pojawiająca się od lat sześćdziesiątych na Zachodzie, a od siedemdziesiątych w Polsce literatura tanatologiczna, żałobne blogi, świadectwa walki z chorobą i doświadczeniem umierania zamieszczane w czasopismach i w codziennej prasie dowodzą istnienia kategorii Innych, tych, którzy odchodzą, wykluczonych w kulturze nowoczesnej. Umierający uzyskują w niej swój głos. To, co mają nam do powiedzenia, to nie filozoficzne traktaty, ale zapis żywego do bólu doświadczenia. „Miejsce śmierci w ujęciu ontologicznym zajęła rzeczywistość, poprzedzające ją doświadczenie: etap

umierania" (Abiven 1986, 466). Głos wykluczonych wyjawia nam również pewien proces, dawniej redukowany do momentu, kropki kończącej zdanie. Umieranie, trwające czasem nieludzko długo, jest tą fazą egzystencji, w której bardzo dużo się dzieje. Ponieważ wcześniej były tematem tabu, świadectwa śmierci są trudnym wyzwaniem dla czytelnika. Jednak to właśnie nieobecność tego tematu stworzyła najkoszmarniejsze upiory, pojawiające się w kulturze popularnej. „Halloweenowa" kultura nie jest przejawem oswojenia śmierci, ale wyrazem radzenia sobie z lękami i niepewnością człowieka kultury Zachodu. My, dorośli, chcemy się bać na niby, aby odsunąć prawdziwy strach.

Tematem tej książki są „inne śmierci". Chodzi tu o badanie obrzeży kultury tak zwanego mainstreamu, kultury oficjalnej. W tej zaś dominuje stosunek do śmierci ukształtowany pamięcią o Holokauście, która zaciera przeżycia jednostki umierającej w XXI wieku. W kulturze oficjalnej czczone są masowe groby, wraz z grobem nieznanego żołnierza, a więc pozbawionego własnego głosu. Wciąż panuje tradycyjna etyka (Singer 1997), która idzie w parze z biopolityką, zaprzątniętą naszym życiem i odbierającą nam własną śmierć. Tak więc nie zajmuję się tu umieraniem w szpitalach ani w hospicjach. Gdzie indziej pisałyśmy wraz z socjolożką ze Słowacji (Kubiak, Surikova 2010) o opiece paliatywnej. Starałyśmy się wykazać, w jaki sposób ideały przyświecające powstaniu ruchu – holistyczna opieka, zajęcie się totalnym cierpieniem wraz z jego wymiarem psychicznym i duchowym oraz doskonalenie „jakości życia" tej fazy – skazane zostały na klęskę. Hospicja bowiem są częścią zarządzania tego samego systemu ekonomicznej wymiany (Baudrillard 2007) co krytykowana przez ruch hospicyjny medykalizacja. Podlegają one procesom instytucjonalizacji, rutynizacji, profesjonalizacji, biurokratyzacji, wszechwładnej biowładzy, koncentrującej się na ciele, co w konsekwencji prowadzi do fragmentaryzacji tożsamości osoby i fragmentaryzacji więzi wspólnotowych. Krytyczna stała się sama idea wyłączenia

ostatniej fazy życia z całego kontekstu egzystencji, otoczenia i więzi społecznych. Fragmentaryzacja, która doprowadziła najpierw do powstania fazy dzieciństwa, zaznaczyła się izolacją i „społeczną śmiercią" (Mulkay 1993) ludzi starych, wyłączyła i zepchnęła w zaułki umierających. Hospicja tkwią w ramach kultury oficjalnej, gdzie śmierć – poza zrytualizowanymi ceremoniami skupionymi na masowej śmierci – zostaje oddalona do zamkniętej *zony*. Artykuł miał pokazać, jak przy założeniach indywidualizmu konkretna osoba zostaje na marginesie życia społecznego poddana tym samym co szpital procesom gettoizacji.

Trzeba jednak zaznaczyć, że i w nurcie dominującym coś się zmienia. Świadczą o tym takie zjawiska, jak: publiczne debaty o eutanazji i testamentach życia, akcja „Gazety Wyborczej" pt. „Umierać po ludzku", działalność stowarzyszenia „U Źródeł". Piszę o tym w zakończeniu.

Indywidualizacja i prywatyzacja śmierci tworzą powiększającą się strefę niepewności i ambiwalencji o charakterze medycznym, prawnym, etycznym. Coraz bardziej rozchodzi się władza i strefa decyzyjna, zarówno w płaszczyźnie indywidualnych wyborów (pacjentów, personelu medycznego niższego szczebla), jak i rozrastającej się sfery doradców (terapeutów, duchownych pomagających ludziom w żałobie). Coraz silniej uwidacznia się sprzeczność pomiędzy ideami indywidualizmu: autonomii, godności, prawa do samostanowienia, a obowiązującymi w sferze publicznej normami i regulacjami. Odbywające się coraz częściej debaty na temat eutanazji i testamentów życia pokazują, jak różnymi językami mówi się w społeczeństwie, jak różnie rozumiana i definiowana jest „naturalna śmierć", „dobra śmierć", „godna śmierć".

Nowe propozycje poszukiwania własnego języka, dróg godnej, świadomej śmierci, chociaż rozwijające się od lat sześćdziesiątych na Zachodzie, pozostają jednak wciąż na marginesie. Z tych obrzeży wyłania się obraz śmierci rozproszonej, polifonia różnych narracji, ukazujących śmierć w jej najokrutniejszych przejawach,

choć dopuszczających głosy protestu, sprzeciwu zarówno wobec nowoczesnej biowładzy, jak i ponowoczesnego banalizowania i odsuwania problemu śmierci i umierania. Gdy dla wielu osób nadzieja na przyszłe życie już nie może nadać sensu cierpieniu, pozostają indywidualne poszukiwania, odwaga osobistych decyzji, trud zmagania się z tym najokrutniejszym etapem życia w izolowanych „wspólnotach", ograniczonych do nuklearnych rodzin i tych najwytrwalszych bliskich. Jeżeli z tych prób wyłaniają się nowe *ars moriendi*, to nie dla wszystkich, nie dla każdego.

Istotną cechą owej „śmierci rozproszonej" w dobie późnej nowoczesności wydaje się również zacieranie granicy między życiem a śmiercią. W książce pokazuję, jaki wpływ na to miała medycyna i jej technologie. Mnożą się *neomortos*, byty zawieszone pomiędzy światami, dotknięci demencją i alzheimerem, neuroleptycy w stanie między jawą a snem, ludzie w śpiączce, dotknięci syndromem zamknięcia[2]. Ową mroczną strefę pokazuje również współczesna sztuka i kultura popularna. Poszerzanie się tej strefy „pomiędzy", zamieszkiwanej przez liczne istoty pograniczne, duchy, monstra, wampiry, pokazuje kultura popularna, zaś filmy, takie jak: *Szósty zmysł* czy *Inni*, podkreślają niepewność bohaterów: czy jesteśmy żywi, czy umarli?

Od 2004 roku zajmuję się problematyką tanatologiczną. Dwutygodniowy pobyt w 2009 roku w Centre for Death and Society na uniwersytecie w Bath, finansowany przez British Academy of Sciences, pozwolił mi zapoznać się nie tylko z literaturą zwaną w Anglii *death studies*, ale również z entuzjastycznym środowiskiem oddanym tej tematyce, reprezentowanym przez Glennys Howarth, Tony'ego Waltera, Allana Kelleheara, Malcolma Johnsona, Christine Valentine, Unę MacConville i innych. W roku akademickim 2010/2011 prowadziłam angielskojęzyczne seminarium „Sociology of Death" w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Uczestniczy-

[2] Syndrom zamknięcia został opisany i sfilmowany dzięki książce *Skafander i motyl*, podyktowanej przez Jeana-Dominique'a Bauby'ego.

łam w tematycznych konferencjach organizowanych cyklicznie przez sieć uczonych z Europy i Stanów Zjednoczonych, inicjowanych przez Roba Fishera („Making Sense of Dying and Death", 2–4 grudnia 2004 w Wiedniu, „Suicide, Self Harm and Assisted Dying", 4–6 listopada 2013 w Atenach), Association for the Study of Death and Society („Death, Dying & Disposal", 9–12 czerwca 2009 w Durham), National Museum of Unification i uniwersytet w Alba Iulia oraz Amurg – Romanian Cremation Association („Dying and Death in 18th–21st Century Europe", w 2009, 2010, 2011 roku w Alba Iulia w Rumunii). 11–12 grudnia 2012 roku w Lublinie brałam udział w konferencji pt. „Prawa zmarłych?", zorganizowanej przez Krzysztofa Motykę z Katedry Socjologii Prawa i Praw Człowieka na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 2010–2012 prowadziłam badania w projekcie pt. „Przemiany postaw i obyczajów Polaków w kulturze pochówku. Perspektywa reprezentantów sfery funeralnej" (grant nr NN 116081739), finansowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Głównym celem badawczym projektu było uchwycenie z perspektywy przedstawicieli funeralnych przemian zachodzących w kulturze pochówku, w funeralnej infrastrukturze, w postawach i obrzędowości polskich katolików oraz niewierzących. Ograniczyłam się do badania pogrzebów katolickich oraz świeckich. Badania zostaną zaprezentowane w oddzielnej książce pt. *Pogrzeby to nasze życie* wraz z porównaniem (na podstawie literatury) pogrzebów i branży pogrzebowej w Europie i w Stanach Zjednoczonych.

Dlaczego antropologia śmierci? Chociaż w swojej pracy od lat sytuuję się „pomiędzy", na pograniczu różnych dyscyplin, to w tej książce szczególnie ważne wydaje mi się antropologiczne rozumienie spotkania z Innym, które w głównej narracji korzystałoby z notatek terenowych i dziennika. Sproblematyzowana przez wielu antropologów (Laurę Bohannan, Judith Okely, Helen Callaway, Kirsten Hastrup, by wymienić chociaż kilkoro) świadomość ba-

dacza i autora zmienia się w czasie i – nie ulegając wyzwaniom obiektywizmu i scjentystycznego rygoru, wciąż hołubionym przez wielu socjologów – poddaje się doświadczeniom obcości i obcowania z podmiotem badania. Stąd eseistyczny ton tej książki, którego wybór uznałam za najbardziej właściwy dla tematu pracy, i stąd dochodzące do głosu subiektywne zdania. „Śmierć rozproszona", czyli wielość dyskursów, domaga się również różnorodności narracji autorki. Stąd w końcu niejednorodność poszczególnych rozdziałów książki. Chociaż tylko jeden z nich wprowadza materiał z badań terenowych, zaś większość korzysta z materiałów odnajdywanych w literaturze, czasopismach, prasie i w Internecie, to obserwację uczestniczącą, z naciskiem na uczestniczącą, rozumiem tu jako obcowanie z tekstami, jako rozmowę z Innym.

> Nasze rezultaty są mocno dotknięte przez ową „pomiędzość" i nie ma żadnego sposobu, epistemologicznie, aby przezwyciężyć te implikacje. Etnograf w terenie stoi w miejscu dramatu, który staje się źródłem jego/jej antropologicznej refleksji (Hastrup 1992, 117).

Dla mnie jako autorki tej książki ważne było nie tylko uruchamianie własnej wyobraźni, ale również włączanie osobistych doświadczeń w projekt badań. Nie piszę o swoich przeżyciach dosłownie, jednak opieka nad odchodzącym ojcem i towarzyszenie mu w umieraniu, a w krótkim czasie także mamie, organizowanie dwóch pogrzebów i żałoba – były doświadczeniami, które przybliżyły mnie do opowieści o śmierci Innych. Istotną rolę w zgłębianiu mrocznej strefy śmierci, a także znalezieniu tam pogody i humoru, odegrało u mnie uczestniczenie w warsztatach organizowanych przez stowarzyszenie „U Źródła". Stowarzyszenie, prowadzące spotkania i warsztaty, mające na celu rozwój duchowy, kreatywność, troskę o zdrowie i środowisko, w 2004 roku, z inicjatywy Mai Wołosiewicz (antropologa kultury i historyka sztuki), zainicjowało kampanię społeczną „Umierać po ludzku". W 2005 roku pro-

jekt „Umierać po ludzku – promowanie idei godnej śmierci oraz solidarności z umierającymi, ich rodzinami i osobami w żałobie" uzyskał fundusze z Ministerstwa Polityki Społecznej w ramach rządowego programu Funduszu Inicjatyw Obywatelskich. W czasie twania projektu odbywały się dwudniowe warsztaty w Kawkowie na Mazurach, mające na celu przygotowanie liderów społeczności lokalnych do promowania idei godnej śmierci i wspierania więzi z umierającymi i ich bliskimi. Prowadzili je psychologowie Wojciech Eichelberger i Anna Dodziuk oraz Maja Wołosiewicz. Podczas warsztatów prowadzonych w kilkunastoosobowej grupie[3], wyłonionej przez rozmowy kwalifikacyjne, odbywały się rozmowy i ćwiczenia dotyczące lęków związanych ze śmiercią, żalu po stracie bliskiej osoby, odkrywania osobistych, rodzinnych i kulturowych wzorców umierania, towarzyszenia umierającym i żałoby. Równolegle zainicjowany został cykl otwartych wykładów, m.in. Anny Dodziuk, Wojciecha Eichelbergera oraz benedyktyna ojca Jana Berezy. Maja Wołosiewicz prowadziła grupę osób pracujących według programu książki Stephena Levine'a *Gdybyś miał przed sobą rok życia* i poradnika *The Natural Death Handbook*. Celem kampanii społecznej, której tytuł został przeformułowany na: „Oswoić lęk – pokochać życie – umierać po ludzku", było oswojenie tematu śmierci i starości, propagowanie zmiany warunków, w jakich umierają ludzie w szpitalach, wraz z proponowaniem wzorców umierania w domu, popularyzowanie duchowych i psychologicznych podejść traktujących śmierć jako „nauczycielkę życia", popieranie wprowadzenia w Polsce testamentów życia (tak zwanej ostatniej woli dotyczącej opieki medycznej oraz zgody na transplantację), zainicjowanie ośrodków zapewniających pomoc ro-

[3] Znaleźli się w niej m.in.: coach, mediator i trener Ewa Brzozowicz, organizatorka warsztatów psychologicznych Alicja Chlasta, pracownik hospicjum Jacek Dobrowolski, pisarka Katarzyna Grochola, malarka i arteterapeutka Małgorzata Kapłan, studentki Olga Kozłowska i Anna Niklas, lekarz i filozof Robert Roczeń, a także antropolożka, autorka tej książki.

dzinom umierających, jak również współpracy między różnorodnymi formami działań, od hospicjów po artystyczne projekty oraz dialog społeczny na temat końca życia, starości i przemijania. Dalszym ciągiem działań kampanii miały być badania nad warunkami umierania w Polsce, wydanie informatora zawierającego porady psychologiczne dotyczące opieki nad obłożnie chorym, jak również miejsc, gdzie można uzyskać pomoc, uczestniczyć w warsztatach, konferencjach i szkoleniach. W trakcie spotkań wyłoniła się potrzeba stworzenia centrum informacyjno-edukacyjnego, które w sposób ciągły realizowałoby idee kampanii. Niestety, ten piękny zamysł zamarł, gdy zabrakło silnej i charyzmatycznej liderki, która zajęła się bardziej życiem i swoją nową rodziną. Wierzę jednak, że podobne stowarzyszenie znowu gdzieś w Polsce odżyje i podejmie prace na rzecz przygotowania się do jedynego spotkania, którego nikt nie uniknie: ze Śmiercią.

I. Tanatologia jako dziedzina humanistyki[1]

Skoro zapoznania się ze śmiercią nie można uniknąć w żadnym społeczeństwie, to legitymizacje rzeczywistości społecznego świata w obliczu śmierci są decydującymi potrzebami w każdym społeczeństwie.

Peter Ludwig Berger (1997, 79)

Każde społeczeństwo ludzkie to w ostateczności ludzie, łączący się razem w obliczu śmierci.

Peter Ludwig Berger (1997, 88)

Na początku była antropologia

W latach siedemdziesiątych Johannes Fabian oskarżał antropologów kultury, że tak mało mają do powiedzenia o śmierci, że mówią o niej drogą okrężną, sprowadzając śmierć do prezentacji egzo-

[1] Z racji zainteresowań w tekście koncentruję się na socjologii, antropologii kultury, historii i bioetyce, jedynie napomykając o pracach filozoficznych, psychologicznych, literaturoznawczych, archeologicznych, językoznawczych i innych. Czytelnik w Polsce ma możliwość zapoznawania się z francuską tanatologią (por. bibliografia), dlatego więcej miejsca poświęcam w tekście angielskojęzycznym studiom nad śmiercią, rzadko tłumaczonym i wydawanym w Polsce. W nieznacznym stopniu znana mi jest tanatologia w innych krajach. Rozdział jest rozszerzoną wersją mojego artykułu (Kubiak 2013).

tycznych rytuałów. Fabian postawił tezę, iż na skutek parafializacji koncepcji kultury antropologowie wyeliminowali transcendentalny i uniwersalny aspekt zagadnienia. „Śmierć (w liczbie pojedynczej) przestała być problemem badań w antropologii; są tylko śmierci i formy zachowań wobec nich" (Fabian 2004, 50). Chociaż w relacjach etnograficznych było już sporo materiałów funeralnych, to dla Fabiana sprawą najważniejszą pozostawało wyjście z zaułków folklorystyki i postawienie problemu śmierci jako powszechnego, a więc również odniesienie go do nas, współczesnych. Zarzucał również antropologom ze szkoły Emila Durkheima i Bronisława Malinowskiego, iż doświadczenie śmierci zostaje u nich wyizolowane i ograniczone do funkcji zachowania społecznej jedności (Fabian 2004, 51). Antropolog pokazuje konsekwencje folkloryzacji w humanistyce. Współczesne zachowania wobec śmierci, które wydają się irracjonalne, malownicze lub zbyt rytualne, są traktowane jako przeżytki archaicznych form. Te „prymitywne" reakcje na śmierć natychmiast zostają powiązane z domeną religii, jako kolejnego szczebla ewolucji na drodze ku racjonalności. Tak więc owe egzotyczne rytuały i zachowania pokazane są w nostalgicznej perspektywie, a doświadczenie śmierci zostaje zarezerwowane dla Innych „lub przynajmniej tego Innego, który przetrwał w nas" (Fabian 2004, 53). Kreśląc swoje zarzuty, Fabian przewidywał projekt, który zarysował dopiero Louis-Vincent Thomas. Problem śmierci uzyskał u niego perspektywę uniwersalną i dotyczącą „nas". Zanim jednak przejdę do omówienia zasług francuskiej antropologii, warto wspomnieć o jeszcze jednym zarzucie, tym razem ze strony Renata Rosalda. Stwierdza on, że antropologowie, bazując na ideale „gęstego opisu", skupiają się na ukazywaniu głębi sieci symboli, pomijając ludzkie emocje, sytuacje codzienne i przeżywanie bólu po stracie bliskiej osoby w samotności. Badacz ten, należący również do nurtu samorefleksyjnej antropologii, relacjonuje, jak dopiero po stracie żony mógł lepiej zrozumieć emocję furii, agresji w żałobie i jej moc popychającą Ilongotów na Filipinach do polowania na

ludzkie głowy (Rosaldo 2004, 168). Zarzuca on etnografom, iż izolują śmierć w rubryce „rytuał" wraz z całym jego formalizmem, rutyną i przepisami etykiety, oczyszczonymi z procesu ludzkich emocji. Śmierć znowu zostaje wyeliminowana, aby opisać raczej społeczne struktury (Rosaldo 2004, 172).

Zarzuty Fabiana i Rosalda wyrastały z niezwerbalizowanej wizji nowej dziedziny humanistyki, która w centrum swoich pasji stawiałaby problem śmierci. Jednak to etnografowie podczas badań terenowych poświęcali dużo miejsca zwyczajom pogrzebowym i żałobnym. Warto tu przypomnieć wkład polskich etnografów. Adam Fischer, korzystając z bogatej literatury niemieckiej, rosyjskiej, czeskiej, słowackiej, angielskiej, francuskiej, jak również polskiej (Aleksander Brückner, Jan Stanisław Bystroń, Stanisław Ciszewski, Michał Federowski, Jan Aleksander Karłowicz, Oskar Kolberg, Bronisław Malinowski i inni), wydał w 1921 roku we Lwowie *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, w których dokonuje szerokich porównań wierzeń, praktyk i obrzędów obejmujących cały proces doświadczenia śmierci, od znaków ją zapowiadających przez praktyki wokół konającego, zmarłego, wyprowadzania zwłok z domu, pogrzebu aż po stypę. Henryk Biegeleisen w swoim dziele *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, wydanym w Warszawie w 1930 roku (drukowanym we Lwowie) – podobnie, korzystając z międzynarodowej literatury i dokonując przekrojowych porównań – omawia wierzenia dotyczące losów duszy, zabiegi wokół nieboszczyka, wyprowadzenie zwłok, żałobę, pogrzeb, stypę i kult zmarłych. Do dzisiaj antropologiczne prace są źródłem inspiracji również dla socjologów, etyków, filozofów, a nawet terapeutów od żałoby (Hockey 1996). Klasyczną pracą, do której odwołują się badacze pogrzebów, jest książka Roberta Hertza *Death and the Right Hand* (1960). Prezentując materiał m.in. z Indonezji, Hertz przedstawia strukturę tak zwanego „podwójnego pogrzebu", składającego się z fazy prowizorycznego pochówku w celu umożliwienia procesów gnilnych ciała i fazy pochowania

kości (często dodatkowo czyszczonych), która dopiero zamyka proces żałoby. Opis rytuałów i codziennych praktyk żałobników obejmuje trzy komponenty: praktyki wokół ciała nieboszczyka, żałobę krewnych i całej społeczności oraz wierzenia dotyczące losów duszy (lub w liczbie mnogiej – dusz). Autor ukazuje również problematykę śmierci jako inicjacji oraz kreśli podobieństwa procesu przejścia w obrzędach pogrzebowych, przy narodzinach dziecka i zawieraniu małżeństwa. Jednym z najważniejszych – moim zdaniem – spostrzeżeń Hertza jest stwierdzenie, że „śmierć nie jest kwestią chwili" (Hertz 1960, 46). Śmierć nie dzieje się w jednym akcie, ale jest procesem. Śmierć również nie jest destrukcją, ale przejściem zarówno dla duszy zmarłego, jak i dla żałobników (Hertz 1960, 48). Problem przejścia został opracowany przez Arnolda van Gennepa i jego koncepcja *rites the passage* do dzisiaj jest kanonem dla humanistyki. Składają się na nie: faza wyłączenia (separacji), okres przejściowy (marginalny, liminalny) i faza włączenia (integracji) (Gennep 2006, 36).

Francuska trójca: Thomas, Ariès, Vovelle, i kontynuacje

Louis-Vincent Thomas, antropolog kultury, w latach siedemdziesiątych nakreślił projekt antropotanatologii w pracy *Anthropologie de la mort* (1975). Przywraca on śmierci te aspekty, które folklorzyzujący etnografowie odrzucali (zgodnie z zarzutami Fabiana). Śmierć więc według Thomasa to kluczowe zjawisko dla humanistyki, gdyż jest to doświadczenie uniwersalne, jedyne, którego możemy być pewni, ściśle powiązane z życiem, gdyż każdy żyjący „jest już potencjalnie zmarłym" (Thomas 1993, 24), zaś nieboszczyk zostaje zachowany w pamięci i genach potomnych. Projekt antropotanatologii ma przeciwstawić się współczesnemu zaprzeczaniu śmierci. Jest również w planach antropologa akcent etyczny. Otóż nauka ta ma dać lekcję *ars moriendi*, ma uczyć sztuki dobrego

życia i dobrego umierania i przywrócić śmierć człowiekowi, który umiera samotnie, w izolacji i bez przygotowania na nią. Nauka, która „pozwoli nam poznać jednocześnie śmierć przez człowieka oraz człowieka przez śmierć" (Thomas 1993, 28), ma być nauką porównawczą: zarówno poszukiwać jedności gatunkowej, jak i wskazywać na arbitralność przyjmowanych wierzeń i zwyczajów, opisując różnice w historii i przekroju geograficznym. Szczególne znaczenie przypisywał uczony porównaniom współczesnych kultur archaicznych i społeczeństw przemysłowych – taką pracą jest klasyczna dziś książka *Trup* (1991). Praca francuskiego antropologa odwołuje się do przykładów społeczeństw archaicznych, starożytnych, ale również współczesnych dla zilustrowania różnych podejść do ciała zmarłego, trupa. Autor pokazuje ambiwalencję fantazmatów, emocji i zachowań: między pragnieniem zachowania drogiej istoty a obawą przed agresją zmarłych (uniwersalne fantazmaty zemsty nieboszczyków). Thomas śledzi historie pogrzebania żywcem i istniejący do dziś lęk przed przebudzeniem w grobie (Thomas 1991, 31), pokazuje zacieranie się granicy życie-śmierć.

> Jedno z wielkich odkryć współczesnej tanatologii polega na odrzuceniu radykalnej dychotomii życie-śmierć. Starożytne wyobrażenie Styksu odnajduje tu swoje racje: między jednym brzegiem a drugim rozciąga się neutralna strefa, wymykająca się naszym obecnym kategoriom, gdzie jednostka nie jest ani martwa, ani żywa: przestała być ciałem, ale nie jest jeszcze trupem (Thomas 1991, 34–35).

Kontynuacje wierzeń ludowych, oddających idee śmierci jako snu, można widzieć we współczesnych pomysłach krioniki (Thomas 1991, 35). Autor śledzi figury strefy „pomiędzy": duchów, wampirów, zombie, golema (Thomas 1991, 36–37), fantazmaty „trupa niezniszczalnego" i mity „pachnących trupów". Jeden rozdział poświęcony jest językowi, oddającemu owe różne koncepcje trupa (Thomas 1991, 52–61). Odwołując się do współczesności, autor przechodzi do prak-

tyk rytualnych: konserwacja trupa (Thomas 1991, 127), tanatopraksja (Thomas 1991, 129), kriogenizacja (Thomas 1991, 155), kremacja (Thomas 1991, 174).

We Francji w studia tanatologiczne wielki wkład wnieśli historycy: Philippe Ariès, Michel Vovelle, Edgar Morin, Jean-Claude Schmitt, Daniel Arasse, Jean Clair, Jean-Didier Urbain, Michel Ragon. Historyczno-antropologiczne dzieło Arièsa *Człowiek i śmierć* (1989) uchodzi już za klasykę wizji przemian stosunku do śmierci. Autor omawia model „śmierci oswojonej", trwający od średniowiecza do XVIII wieku. „Jej zasadniczym rysem jest to, że pozostawia czas na przygotowanie się do niej" (Ariès 1989, 20). Jest to ideał dobrej śmierci, przeciwieństwo *mors repentina*, śmierci nagłej, uchodzącej za „haniebną i wstydliwą" (Ariès 1989, 24). Ariès zwraca uwagę na takie aspekty śmierci, jak: prostota wskazań owej dobrej śmierci, jej publiczny charakter, wyrażający się nie tylko w zgromadzeniach przy łożu umierającego, ale i w wystawianiu ludzkich kości na widok publiczny, cmentarz jako ośrodek życia zbiorowego, świadomość śmiertelności wszystkich ludzi, zgoda na nieuniknione, „obojętna poufałość wobec grobów i pogrzebów" (Ariès 1989, 42), uświęcenie ciała zmarłego. Ariès dostrzega indywidualizację wierzeń eschatologicznych już w XIV i XV wieku i rodzący się wzorzec „własnej śmierci". Autor omawia makabryczną ikonografię: *transi*, na wpół rozłożonego trupa, oraz znaczenie pojęcia i ikonografii *macabre*. Śmierć nabiera tu charakteru absurdalnego, przewrotnego. Kolejny topos to „twoja śmierć". Część V poświęcona jest „śmierci na opak", „śmierci zdziczałej", modelowi śmierci w nowoczesności.

Książka Vovelle'a (2004) bardziej problematyzuje stosunek do śmierci niż praca Arièsa, z którym zresztą autor w różnych miejscach polemizuje, zarzucając mu nostalgiczne nachylenie wobec przeszłości. Opracowanie to obejmuje okres od 1300 roku po współczesność. Autor prezentuje gęsty opis wielu poziomów czytania historii śmierci. Obejmuje on: dane demograficzne, wizje teologiczne, obrazy śmierci w mediach, kulturę popularną, filozoficzną

refleksję, wątki kultury ludowej, ikonografię, epitafia, topografię cmentarzy, obrzędy pogrzebowe i żałobne, dyskurs literacki, społeczne sondaże. Vovelle umieszcza analizę wizerunków i dyskursów o śmierci na tle przemian cywilizacji miejskiej, struktur rodzinnych i wspólnotowych, procesów medykalizacji i komercjalizacji. Autor wskazuje na takie nowe zjawiska, jak: ewolucja teologii i kazań, w których zanika wizja czyśćca i piekła, nowe formy duchowości, w których rośnie wpływ wschodnich religii, eksperymentalne programy lekcji o śmierci w brytyjskich szkołach, nurt kulturowy zgłębiający „życie po życiu", polityka ponownego chowania bohaterów wojennych w krajach postkomunistycznych i towarzyszące temu nowe ceremonie i nowe groby, starzenie się zachodnich społeczeństw, nowe przyczyny śmiertelności, hegemonia zakładów pogrzebowych, zmiany w rytuałach śmierci, zmiany wyznawanych form wiary, artystyczne instalacje kontynuujące bądź kontestujące „niewzruszone podglądactwo" (Vovelle 2004, 713), nowe mitologie kultury popularnej, w których jednak można odkrywać antyczne i ludyczne metafory w nowych maskach.

Drugim nurtem tanatologii we Francji jest filozofia. Największy wkład wnieśli tu: Vladimir Jankélévitch (syn rosyjskich Żydów, którzy wyjechali do Francji; 2005), Jules Vuillemin, Jean Baudrillard (2007), Louis Martin, Paul Ricoeur (2008), Régis Debray, Jean-Pierre Vernant, Julia Kristeva (z pochodzenia Bułgarka; 2007), Georges Bataille i Michel Foucault z rozważaniami na temat biowładzy, która skazuje na życie i zezwala na śmierć (Foucault 1998b, 238). Zgodnie z interdyscyplinarnym projektem Thomasa do francuskiej tanatologii należą również etnolodzy (Jean-Thierry Maertens, Jean-Didier Urbain), psychologowie (Michel de M'Uzan), literaturoznawcy (Michel Guimar, Martine Courtois, Gilles Ernst). Przegląd francuskiej tanatologii jest dostępny polskiemu czytelnikowi w antologiach *Antropologia śmierci* (1993) i *Wymiary śmierci* (2002). Instytucjonalne ramy tanatologii we Francji założył Thomas – w postaci Francuskiego Towarzystwa Tanatologicznego.

Obecnie, mimo pionierskiego wkładu, francuska socjologia jest nieco marginalnym nurtem humanistyki w tym kraju. Do wyjątków prac przekrojowych i wnoszących rozważania teoretyczne należą książki Gaëlle Clavandier (2009) oraz Pascale Trompette (2008). Clavandier wyodrębnia dwie generacje francuskich badaczy śmierci. O ile pierwsi byli bardziej teoretykami, skupionymi na ontologii śmierci, o tyle druga generacja to pragmatycy, skoncentrowani na wycinkowych, empirycznych badaniach: obserwacjach i wywiadach m.in. w szpitalach, oraz zbierający dane statystyczne na podstawie ankiet. Clavandier wskazuje na pola nowych badań: głębokie zmiany w latach osiemdziesiątych we Francji, spowodowane nowymi regulacjami prawnymi dotyczącymi pochówków, opieką nad umierającymi i ciałem zmarłego, coraz większą liczbą kremacji, rozwojem funeralnego rynku i nową praktyką planowania pogrzebu. Starzenie się społeczeństwa i zmiany w rodzinnym modelu każą stawiać pytania o role instytucji społecznych, o to, kto powinien zajmować się ciężko chorymi i umierającymi, skąd czerpać finanse potrzebne w związku z oczekiwaniami wzrostu liczby ludzi chronicznie chorych i przedłużanego konania. Pascale Trompette (2008) poświęciła pracę rynkowi funeralnemu. Kreśli ona jego historyczny rozwój: od monopolu kleru i prywatnych przedsięwzięć przed rewolucją francuską, przez państwowy monopol, po liberalizację rynku. Autorka łączy perspektywę ekonomiczną, historyczną, nauk politycznych, etnologiczną i socjologiczną, prowadząc badania empiryczne nad funeralnymi profesjonalistami.

Śmierć jest rodzaju żeńskiego

Angielskojęzyczna tanatologia zaczęła się od kobiet i od socjologii medycyny. Znaczącymi postaciami były w latach sześćdziesiątych psychiatra Elisabeth Kübler-Ross w Stanach Zjednoczonych i lekarz Cicely Saunders, która w 1967 roku otworzyła pierwsze

holistyczne Hospicjum św. Krzysztofa w Sydenham koło Londynu. Jeszcze wcześniej, w 1959 roku, ukazały się pionierskie prace środowisk amerykańskich sytuujących się poza ortodoksyjnym środowiskiem lekarskim, wśród psychologów i socjologów, którzy sprzeciwili się zmowie milczenia wobec umierających. Była to m.in. praca pod redakcją Hermana Feifela: *The Meaning of Death* (1959). Z nimi zaczęła się lawina literatury tanatologicznej zarówno naukowej (towarzyszyło jej powstanie oddzielnej gałęzi nauki: tanatologii), jak i popularnej.

> Wśród tytułów corocznie recenzowanych w „Psychological Abstract" „liczba prac umieszczonych pod hasłem «śmierć» wahała się w latach 1948–1964 wokół średniej wynoszącej 10 (od 5 w 1948 roku do 17 w 1960 roku), by osiągnąć 34 w 1965 r., 68 w 1968 r., 54 w 1969 r. [...], a indeks dla roku 1970 bije wszystkie rekordy, osiągając 147 pozycji" (Thomas 1993, 34).

Warto tu wspomnieć, że liczba ta wzrosła jeszcze bardziej, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych po 11 września 2001 roku. Pojawiło się również wiele filmów dokumentalnych (z filmem etnologa Michaela Roemera pt. *Dying*) i fabularnych oswajających śmierć, pokazujących jej ludzkie oblicze. Głównym wątkiem literatury, którą można nazwać protestem wobec milczenia, jest kwestia godnego umierania (Barnard 1996), a więc zarówno wiedzy samego pacjenta, jak i wiedzy lekarzy o tym etapie życia i jego fazach. Wydawaniu literatury towarzyszą działania społeczne: grupy wsparcia oraz ruch społeczny związany z hospicjami. W Kalifornii rozwinął się ruch na rzecz godnego umierania, który również – po publikacji bestselleru dziennikarki Jessiki Mitford *The American Way of Death Revisited* (1998) – protestował przeciw pogrzebom „po amerykańsku": kosztownym, skomercjonalizowanym rytuałom, bliższym widowiskom kultury konsumpcyjnej. Proponowane są też nowe, indywidualne, wielokulturowe ryty żałobne.

Angielskojęzyczna socjologia śmierci – określana obecnie jako *death studies* – rozwijała się skokowo[2]. Zaczęła się w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych, po czym w połowie lat siedemdziesiątych nastąpiła stagnacja w amerykańskich badaniach tanatologicznych (Walter 2008, 320). Przy marginalizacji śmierci jako tematu w amerykańskiej i angielskiej socjologii jedynie socjologia medycyny przez cały czas produkowała kolejne opracowania. Jednym z powodów tego jest fakt, że śmierć we współczesnych społeczeństwach przemysłowych zostaje zamknięta w instytucjach szpitali i hospicjów i – tym samym – zmedykalizowana (Walter 1993a, 274). Znaczące z tamtego okresu stało się etnometodologiczne studium Davida Sudnowa (1967) nad zarządzaniem śmiercią w szpitalu. Prace Barneya Glasera i Anselma Straussa (Glaser, Strauss 1965; 1968) są do dziś kanonem zarówno dla rozwoju teorii ugruntowanej, jak i badań o interakcjonistycznej orientacji w szpitalach i hospicjach. Książka *Awareness of Dying* (1965) poświęcona jest – jak piszą autorzy – interakcjom między personelem szpitala a pacjentem i kontekstowi owych interakcji. Do klasyki przedmiotu weszły pojęcia „świadomości zamkniętej" i „świadomości otwartej" jako kontekstu, w którym dokonują się relacje między pacjentem, personelem a rodziną umierającego. Prace Roberta Blaunera (1966) i Talcotta Parsonsa (Parsons, Fox, Lidz 1972) rozwijają obserwacje na temat wpływu społecznego statusu chorego i zmarłego. Zwraca się uwagę na to, że śmierć osoby starszej, niepowiązanej już z kluczowymi instytucjami ani z wychowywaniem dzieci, ma nikłe oddziaływanie społeczne (Walter 2008, 320). Do ruchu na rzecz humanizacji umierania należą również prace Ivana Illicha (1976), który prezentuje także historię ikonografii dotyczącej śmierci. Jak pisze Walter (2008, 320), gerontologowie na ogół „zapominają, że wszyscy starzy ludzie umierają", i studia nad starością rozwijają się oddzielnym nurtem. Wyjątkiem jest praca Victora Marshalla *Last Chapters. A Sociology of Aging and Dying* (1980).

[2] W tym podrozdziale korzystam z omówień Tony'ego Waltera (1993a; 2008).

Brytyjska socjologia śmierci zaczęła się na dobre dopiero w latach dziewięćdziesiątych i jej dynamiczny rozwój trwa do dzisiaj[3]. Wcześniej niektórzy socjologowie (Parsons 1967; Berger 1997) wskazywali, że analizy kulturowych mechanizmów otaczających śmierć i umieranie mogą powiedzieć wiele o kondycji społecznego życia. Klasyczna praca Emila Durkheima *Elementarne formy życia religijnego* (1990) oraz jego przekrojowe studia nad samobójstwem (2006) do dziś inspirują badaczy śmierci. Cały proces związany ze stratą członka plemienia wśród australijskich Aborygenów i jego pogrzebem Durkheim prezentuje jako przeciwdziałanie anomii i jako proces reintegracji grupy. Peter Berger (1997) podkreślał wagę doświadczenia śmierci jako najważniejszego doświadczenia granicznego. Tworzenie „świętego baldachimu" religii jest według tego uczonego sposobem na poradzenie sobie z cierpieniem i terrorem śmierci (Berger 1997, 54–88). Tak więc wcześnie socjologowie dostrzegali wagę tanatologicznej problematyki, prezentując tworzenie społecznego porządku jako opór wobec chaosu i anomii wytwarzanych przez doświadczenie śmierci. Jednym z najważniejszych pionierów *death studies* jest Geoffrey Gorer (1965; 1979), piewca tezy o zaprzeczaniu śmierci we współczesnych społeczeństwach zachodnich i jej pornografizacji. Jego empiryczne badania nad stosunkiem do śmierci i żałoby przeprowadzone na reprezentatywnej próbie w Wielkiej Brytanii nie doczekały się do dziś powtórzenia (Walter 2008, 320). Ale dopiero w latach dziewięćdziesiątych brytyjscy socjologowie przypomnieli sobie o swojej własnej śmiertelności. Tekst Waltera omawiający tanatologię brytyjską i wskazujący na lata milczenia ma znamienny, ironiczny tytuł: *Socjologowie nigdy nie umierają* (1993).

[3] Angielskojęzyczna tanatologiczna bibliografia Michaela A. Simpsona (1987) zawiera 1700 książkowych publikacji z dziedziny historii, antropologii, psychologii i amerykańskiej socjologii z lat 1979–1986, jednak brytyjska tanatologia dopiero miała się narodzić (Walter 1993a, 265).

Współczesna angielskojęzyczna tanatologia – obszary badań

W latach dziewięćdziesiątych brytyjscy socjolodzy, antropolodzy i psycholodzy zaczęli tworzyć dzisiejsze główne zręby *death studies*. Dołączyli do nich Amerykanie, Skandynawowie i w skromnej reprezentacji inni Europejczycy. Powstały ważne prace antropologów, takie jak: Jennifer Hockey (1990), która dzięki etnograficznym badaniom (obserwacja uczestnicząca poprzez przyjęcie roli woluntariuszki) porównuje hospicja i domy opieki oraz organizację wspierającą w żałobie, Katherine Verdery (1999), która analizuje ekshumacje i ponowne pogrzeby społecznych bohaterów jako polityczne instrumenty władzy w postkomunistycznych krajach. Książka Amerykanina Jamesa Greena jest wprowadzeniem do współczesnej antropologii śmierci. Ukazuje ona zmiany stosunku do śmierci w takich obszarach, jak: umieranie, eutanazja, stosunek do ciała zmarłych, doświadczenia kliniczne, duchowość, pamięć o zmarłych, pisemne formy (nekrologi, wirtualne listy kondolencyjne i cmentarze, materialne memoriały) oraz literatura dla dzieci poświęcona oswojeniu najmłodszych z tym doświadczeniem.

Pogrzeby z oczywistych względów są stałym punktem badań i odniesień. Podręcznikową dla antropologów książką jest *Celebrations of Death* (1991). Jej autorzy, Peter Metcalf i Richard Huntington, wychodząc od teorii van Gennepa, Victora Turnera, Roberta Hertza, Emila Durkheima i Alfreda Radcliffe-Browna, prezentują proces pogrzebu w obszarach emocjonalnych reakcji, symboliki, relacji żywych ze zmarłymi, pochówku, śmierci króla i politycznych osobistości oraz zróżnicowania amerykańskich pogrzebów. Teksty Kathleen Garces-Foley i Justina S. Holcomba (2006) oraz Douglasa J. Daviesa (2006) omawiają współczesne amerykańskie i angielskie pogrzeby. Pokazują one zmianę, jaka dokonała się w pokoleniu kontrkulturowym. Nietradycyjne, nowe elementy w pogrzebie to: zmniejszona rola kleru, spontaniczne mowy na cześć zmarłego,

muzyka związana z biografią nieboszczyka, nowe rytuały określone przez prywatną duchowość, pokazy video prezentujące życie zmarłego, biżuteria z prochami po kremacji. Autorzy polemizują z tezą o sekularyzacji. Interpretują zmiany w pogrzebach jako znak religijnej odnowy. Wskazują na nowe formy religijności, w której ważnym motywem jest personalizacja, inwencja żałobników, nowa odmiana religijnego skryptu, odpowiadająca czasom indywidualizmu. Autorzy omawiają również zupełnie nowe praktyki pogrzebowe: powstawanie rodzinnych domów pogrzebowych, „naturalne cmentarze", czyli pochówki na łonie natury, „pogrzeby online", czyli transmitowanie pogrzebu w Internecie, pozwalające uczestniczyć w ceremonii na odległość, „powietrzne pogrzeby", polegające na wyrzucaniu w kosmos zbiorowych prochów w kapsule, która eksploduje na orbicie ziemskiej, krionikę. Christie Davies (1996) w inspirujący sposób porównuje pogrzeby amerykańskie i angielskie, pokazując kulturowe podłoże amerykańskiego zaprzeczania i angielskiego unikania śmierci. Peter Jupp (1993) specjalizuje się w badaniu historii rozwoju i popularności kremacji ze względu na dane demograficzne i konflikty powstające wokół tej praktyki pogrzebowej. Glennys Howarth (1996a) przeprowadziła badania etnograficzne oparte na obserwacji uczestniczącej w dwóch zakładach pogrzebowych w Londynie. Poprzedzone zostały one zebraniem panujących stereotypów i uprzedzeń w odniesieniu do tej stygmatyzowanej instytucji. Gary Laderman (2003), Robert W. Habenstein oraz William M. Lamers (2007) opisali historię amerykańskiej branży funeralnej wraz ze śledzeniem ewolucji pogrzebów.

O śmierci w kontekście religii powstała ważna praca Tony'ego Waltera (1996), łącząca antropologię, socjologię, teologię i historię. Książka przedstawia istotne zdaniem autora konteksty „eklipsy wieczności". Walter zarysowuje teologiczną historię wierzeń w życie wieczne. Wskazuje na brak spójności między poglądami na życie wieczne a zasadniczym wyznaniem wiary bądź agnostycy-

zmem czy ateizmem we współczesnym społeczeństwie brytyjskim. Wskazuje też na fleksibilność poglądów w zależności od fazy życia i doświadczeń. Wprowadza również rozróżnienie między wierzeniem w życie wieczne a nadzieją na nie. Walter omawia wpływ sekularyzacji, czy szerzej – upadku metanarracji, na prywatyzację odcieni „świętego kosmosu" (Luckmann 1996, 149). Autor pokazuje jednocześnie, że chrześcijaństwo również wprowadzało terror w obliczu śmierci i dalekie było od traktowania jej jako naturalnego zdarzenia. Kolejny kontekst rozważań Waltera to medykalizacja, a następnie demedykalizacja, zastąpiona przez kulturę konsumpcyjną (z jednej strony) oraz wpływ psychologów na humanizację śmierci (z drugiej strony). Następny wątek to sekularyzacja pogrzebów i przejęcie władzy i kontroli rytuałów przez zakłady pogrzebowe. Walter omawia sekularyzację żałoby, jej przejście od znaczenia eschatologii do ekspertyzy psychologicznej żalu, psychologii skupionej na żyjących. Od teologii do psychologii – powiada Walter. Jedynie newage'owe i buddyjskie książki są znaczącym wkładem w duchowe rozważania o śmierci (Walter 1993a). Autor zajmuje się również dwoma kierunkami nastawienia kleru wobec umierających: tradycyjnym i humanistycznym. Humanistycznie zorientowany kler zainteresowany jest bardziej emocjami niż wierzeniami chorych i ich rodzin. Autor, odwołując się m.in. do Zygmunta Baumana, omawia „etykę pozbawioną wieczności". Walter poświęca też uwagę przeżyciom śmierci klinicznej jako ważnemu nurtowi wizji wieczności, jak również wierzeniom w reinkarnację, duchy i zaświaty w kulturze popularnej. Ostateczne konkluzje książki autor ujmuje w pojęciu „eklipsa". Walter pisze o zaciemnieniu wieczności we współczesnej kulturze, wskazując, że nie oznacza to jej usunięcia, ale raczej ukrycie. Mark Fox (2004, 356) prezentuje duchowe doświadczenia śmierci klinicznej jako ponowoczesną mitologię. Idei śmierci w Meksyku i obrzędom *Días de muertos* poświęcone są prace Juanity Garciagodoy (1998) i Claudia Lomnitza (2008). Zróżnicowania wierzeń i obrzędów ze względ-

du na religię i etniczność zostały pokazane w antologiach: Colina Murraya Parkesa, Pittu Launganiego i Billa Younga (2001), Kathleen Garces-Foley (2006), Howarda M. Spiro, Mary G. McCrea Curnen i Lee Palmer Wandel (1996), Glennys Howarth i Petera C. Juppa (1996), Kennetha Paula Kramera (2007).

Szeroko reprezentowanym polem badań są formy żałoby, pamięci i upamiętnienia śmierci zbiorowych i jednostkowych w przestrzeni publicznej (Mitchell 2007; Maddrell, Sidaway 2010). Nurt badający „spontaniczne kapliczki i świątynie" zapoczątkował Jack Santino (2006). Pojęcie „spontaniczne świątynie" oznacza podstawowy rodzaj żałobnych rytuałów po nagłej czy szokującej śmierci. Określenie „spontaniczny" wskazuje na nieoficjalną formę miejsc pamięci. Są one „popularne", „ludowe", niekierowane przez żadną instytucję. Autor pisze o „świątyniach", gdyż są one czymś więcej niż memoriałami. Są one miejscami komunii ze zmarłymi i celami pielgrzymek, są otwarte dla wszystkich. Poprzez osobiste akty (składane kwiaty, palone znicze i inne przedmioty) personalizują sferę publiczną (aspekt performatywny), są „głosem ludzi" (Santino 2006, 13). „Spontaniczne kapliczki" i przydrożne krzyże stawiane dla upamiętnienia śmierci w wypadkach samochodowych doczekały się wielu etnograficznych opisów (Grider 2006; Klekot 2007).

Rośnie również zainteresowanie społecznymi reakcjami na katastrofy, akty terroryzmu, z 11 września na czele (Arthur 2004; Alexander, Eyerman, Giesen, Smelser, Sztompka 2004). Ważnym nurtem jest zbiorowa pamięć, kulturowa trauma i formy zbiorowej żałoby w postaci marszów i publicznych ceremonii, jak również stawiania memoriałów: w kontekście Holokaustu, ludobójstwa, głodu, tragedii narodowych, takich jak masakra na stadionie Hillsborough, wojny i terroryzmu (Merridale 2000; Hockey, Katz, Small 2001; Clark 1993). Rozwijają się studia nad tanatoturystyką (Lennon, Mitchell 2007). Szeroko reprezentowanym nurtem jest problematyka indywidualnej żałoby i społecznych instytucji wspierających (Hockey, Katz, Small 2001).

Za Arjunem Appaduraiem (2005) przestrzeń zostaje uznana za jeden z ważnych elementów społecznych konstrukcji. Avril Maddrell i James D. Sidaway, autorzy książki *Deathscapes. Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance* (2010), w której duży udział mają Skandynawowie, jak Anna Petersson ze Szwecji, a także Eric Venbrux z Holandii, proponują pojęcie pejzaży śmierci (*deathscapes*).

Badania nad śmiercią w mediach zaowocowały artykułami Jona Daviesa (1996), Waltera, Jane Littlewood, Michaela Pickeringa (2000) i Waltera (2005), który argumentuje, iż to właśnie media zastąpiły dziś religijne recepty na poszukiwanie znaczenia śmierci. Współcześnie coraz więcej artykułów jest poświęconych badaniom śmierci w cyberprzestrzeni (Odom, Harper, Sellen, Kirk, Banks 2010; Kasket 2012; Green 2008). Popularny serial *Sześć stóp pod ziemią* wzbudził zainteresowanie socjologów, filmoznawców, badaczy gender, politologów i medioznawców, którzy wydali antologię *Reading Six Feet Under. Tv to Die for* (2005).

Problematyka cielesności, rozwijająca się dynamicznie we współczesnej socjologii i antropologii, zyskała swój wyraz również w tanatologii. Wyróżnia się tu książka Elisabeth Hallam, Jenny Hockey i Glennys Howarth (1999): *Beyond the Body. Death and Social Identity*. Praca ta została napisana w kontekście społecznych teorii ciała. Ma ona stanowić uzupełnienie marginalizowanego pola „ciała w kryzysie", „ciała w transgresji" i w odniesieniu do społecznej tożsamości w procesie umierania, wobec śmierci i po śmierci. Autorki problematyzują relacje między ciałem a jaźnią oraz pokazują ambiwalencje granicy między życiem a śmiercią. Hybrydalne pojęcia (na przykład „warzywa", „wampiry") zaciemniają kulturowe kategorie życia i śmierci. Pokazują one rozmywanie się granic, organizujących kluczowe fazy życia. W centrum zainteresowania znajdują się kategorie społecznie martwych / biologicznie żywych i społecznie żywych / biologicznie martwych. Autorki omawiają sytuacje pokazujące kryzysowe momenty tożsamości:

ciało ulegające destrukcji i ciało wystawione na widok publiczny. Proces urefleksyjnienia kategorii ciała (w rozumieniu Anthony'ego Giddensa) to nie tylko kulturowe praktyki konsumenckie. Autorki problematyzują kulturowy etos, gdzie zależność i kontrola są wyżej waloryzowane w stosunku do intymności i niezależności. W centrum uwagi autorek znajduje się „ucieleśnienie dialogiczne", niewygodne dla pojęcia „ucieleśnionej, aktywnej, autonomicznej" konstrukcji tożsamości. Tak więc relacje ze zmarłymi przywracają świadomość cząstkowości koncepcji, takich jak: świadome działanie, ucieleśnienie i tożsamość. W chorobie następuje rozdział ciała i jaźni, alienacja zamiast nierefleksyjnej harmonii. Ciało staje się intruzem i doświadczane jest jako oddzielne, oddalone albo jako pułapka wobec jaźni. Zarys ikonografii śmierci przedstawia wizualne reprezentacje postaw wobec śmierci. Ostatnio pojawiły się dalej idące działania artystyczne, ekshibicje ciał poza trumną, których tematem była krytyka poddania ciała dyskursowi naukowemu, medycznemu, technologicznemu, medialnemu. Pojawiają się wystawy zmarłych naturalną śmiercią jako protest (Rudolf Schäfer) wobec pokazywania śmierci tylko w kontekście śmierci masowej, kataklizmów. Najbardziej spektakularną wystawą (pokazywaną w wielu miejscach) jest praca Gunthera von Hagensa, który pokazuje ciała pozbawione skóry. Wywołała ona pytania o los ciała i granice publicznego oglądu. Kto reprezentuje ciało, kto reprezentuje władzę nad ciałem? Pytania o relacje między jaźnią a ciałem, kwestie tożsamości ciała są przykładem kulturowego procesu, gdyż – jak to ujmują autorzy – w końcu jest to nie „naturalne ciało", ale ciało poddane procesom „balsamowania i zamrożenia w czasie". Zgłaszając cele edukacyjne, muzeum podpisuje się pod dyskursem nauki i technologii. Autorki omawiają również „ciało zmedykalizowane" i transplantacje w kontekście konfliktu dyskursów na temat tożsamości. Na końcu Hallam, Hockey i Howarth zajmują się duchami, zjawami oraz dyskursami nauki, egzorcystów, parapsychologów, mediów, które ujmują rozumienie tych bytów.

Autorki pokazują też, jak niektóre rodziny podtrzymują więzi ze zmarłymi krewnymi przez kontakt ze sferą pomiędzy życiem a śmiercią. Problematyczna natura tych bytów wymaga interwencji specjalistów i im właściwych strategii. Autorki odwołują się do prac Mary Douglas. „Rzeczy nie na miejscu" oraz utkwienie „pomiędzy", w rytuałach przejścia, są szczególnie niebezpieczne i obdarzone mocą. Od lat istnieje nurt zwany *dead bodies*, obejmujący ontologię ciała zmarłego i jego kulturowy kontekst, szczątki ludzkie uzyskiwane z martwego ciała w celu przeszczepu, poddane ekshumacji czy też odkrywane przez archeologów i eksponowane w muzeach, reprezentowany m.in. przez Roberta P. Harrisona (2003), Katherine Verdery (1999), Jacque Lynn Foltyn (1996)[4].

Etyczne refleksje są od samego początku rozwoju tanatologii jednym z jej najważniejszych nurtów. Przede wszystkim są to analizy skupione wokół eutanazji i wspomaganego samobójstwa, a także postaw wobec nich, wokół opieki paliatywnej oraz transplantacji i metody *in vitro*. W Polsce bioetyka angielskojęzyczna została przedstawiona w książce pod redakcją Włodzimierza Galewicza (2009). Refleksje teoretyczne nad eutanazją prezentowane są również przez Margaret Pabst Battin (2005), Williama Greya (1993), Luke'a Gormally'ego (1993), Christophera Jamesa Ryana (1993), Stephena Wilkinsona (1993), Eve Garrard (1993), Johna Saundersa (1994), Petera Alldridge'a (1994), Demetrę M. Pappas (1996), Jonathana Montgomery'ego (1994), Alana B. As-

[4] Niesłusznie – moim zdaniem – Ewa Domańska traktuje *dead body studies* jako odrębną dziedzinę, tak jakby tanatologia miała wyodrębnione granice pola badań i zainteresowań uczonych i instytucji. Badaczka pisze: „Studiów nad martwym ciałem nie należy identyfikować z tanatologią, która przede wszystkim zajmuje się zagadnieniami związanymi ze śmiercią, umieraniem, rytuałami pogrzebowymi i żałobą. Interdyscyplinarne *dead body studies* ujawniły się w latach dziewięćdziesiątych, między innymi, na fali dyskusji o wypieraniu śmierci i martwego ciała z przestrzeni życia codziennego [wyważając otwarte przez tanatologię drzwi – A.E.K.], transplantacji, a także z problemem ekshumacji zbiorowych grobów i identyfikacji szczątków (popularność badań z zakresu medycyny sądowej) czy ekspozycji szczątków w muzeach" (Domańska 2010, 46–47).

trowa (1996). Analizy bioetyków podejmują takie tematy, jak: semantyczne analizy wydawnictw prasowych (Hausmann 2004), badania nad przemocą współczesnej technologicznej medycyny wobec pacjentów (Krakauer 1996; Saunders 1994), postawy personelu medycznego wobec umierających (Field 1996; Katz 1996; Selwyn 1996; Nuland 1996; Mermann 1996), badania nad interakcjami rodzin i personelu medycznego zaangażowanych w transplantacje (Robbins 1996; Saunders 1994; Chadwick 1994), prawa zwierząt (Fox 1994). Coraz bardziej popularne są studia o prawach zmarłych (Baglow 2007; Renteln 2001; Callahan 1987).

Badaniom rozumienia „dobrej śmierci" poświęcone są studia Kelleheara (1990) i Mary Bradbury (1996). Zdecydowanie najliczniej reprezentowana jest śmierć białej klasy średniej, szczególnie umierającej na nowotwory w społeczeństwach Europy Zachodniej, Stanów Zjednoczonych i Australii. Wciąż zbyt mało dokonuje się badań klasy robotniczej i środowisk wiejskich, zbyt mało jest badań porównawczych i ukazujących zróżnicowanie kulturowe (Walter 2008, 327).

W dziedzinie tanatologii powstały także prace o charakterze podręcznikowym. Oprócz omówionych antologii są nimi książki Howarth (2007) i Kelleheara (2007), z pochodzenia Australijczyka, pracującego obecnie na uniwersytecie w Bath. Kellehear ukazuje wpływ dominujących metod produkcji na sposoby umierania w różnych społeczeństwach od epoki kamiennej do czasów obecnych. Rob Fisher w Anglii jest organizatorem interdyscyplinarnych konferencji, w ramach których wydano trzy tanatologiczne e-książki. W Europie co dwa lata organizowane są konferencje DDD – The Social Context of Death, Dying and Disposal. W Rumunii od czterech lat odbywają się międzynarodowe konferencje organizowane przez rumuńskie towarzystwo na rzecz kremacji oraz muzeum narodowe w Alba Iulia. Powstały czasopisma specjalizujące się w tanatologii: „Omega" i „Death Studies" w Stanach Zjednoczonych, „Mortality" w Anglii i „Thanatos" w Finlandii, wydawany

przez Finnish Death Studies Association. Istnieją stowarzyszenia organizujące cykliczne konferencje: ADEC – the Association for Death Education and Counseling – w Stanach Zjednoczonych i ASDS – the Association for the Study of Death and Society – w Wielkiej Brytanii. W Bath powstał CDAS – the Centre for Death and Society. Na uniwersytecie Radboud w Nijmegen, w Holandii, istnieje centrum tanatologii – the Centre for Thanatology.

Włoska tanatologia

Alfonso M. di Nola napisał podręcznikową pracę poświęconą żałobie, będącą historyczno-antropologicznym omówieniem społecznych form żałoby w kulturach archaicznych, starożytnych i ludowych. Analizując struktury lamentu, autor odwołuje się do teorii psychoanalitycznych. Omawia następujące elementy żałoby: rytualizacja opłakiwania, obwinianie i samooskarżenia, zakazy tabuizujące i rytuały znoszące tabu, symbolika ubrań, kolorów, znaki żałoby na przedmiotach i zwierzętach, zakazy opłakiwania i towarzyszące im wierzenia, lament i rola płaczek, symbolika gestów, włosów, odmienne stany świadomości (omdlenia, spazmy), konsolacja i stypa, *contraria facere*, czyli rytualizacja chaosu poprzez formy *à rebours*, inwersje czynności i przedmiotów, elementy ludyczne, zachowania przy zmarłym – ambiwalencja wierzeń i zachowań, przygotowanie zwłok, symbolika świec. Maurizio Pompili wydał w języku angielskim w postaci e-książki antologię dotyczącą samobójstw: *Suicide. A Global Perspective* (2012). Fundacja Ariodante Fabretti w Turynie gromadzi uczonych zajmujących się zwłaszcza artystycznymi reprezentacjami śmierci. Wydaje ona czasopismo „Studi Tanatologici", założone w 2006 roku.

Polska tanatologia

Pionierem polskiej tanatologii jest literaturoznawca Jacek Kolbuszewski. Od 26 lat, przy współpracy Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, organizuje on konferencje i wydaje kolejne tomy czasopisma „Problemy Współczesnej Tanatologi", znanego także jako „Tanatos". Większość zamieszczonych tam prac ma charakter literaturoznawczy. Kolbuszewski zanalizował również polskie nekrologii (Kolbuszewski 1997) i zajął się epigramatyką i opisem cmentarzy (Kolbuszewski 1996; 1985). We współczesnych przemianach nekrologów autor dostrzega procesy prywatyzacji.

> Coraz bardziej przestaje być tekstem nacechowanym „oficjalnością" wypowiedzi prasowej, a więc choćby jak ogłoszenia, coraz bardziej staje się tekstem prywatnym, silniej naznaczonym przez piętno emocji, służącym już nie tylko do informacji, że ktoś umarł, ale do ekspresji związanych z tym faktem uczuć (Kolbuszewski 1997, 242).

Pojawiają się – zdaniem autora – coraz bardziej niekonwencjonalne formy, będące wyrazem „indywidualizacji wypowiedzi nekrologowej" (Kolbuszewski 1997, 242). Ukazały się również językoznawcze prace Anny Krzyżanowskiej (1999) i Włodzimierza Wysoczańskiego (2012). Marian Wańczowski (1993) wydał słownik tanatologiczny. Wśród literaturoznawców wyróżnia się także Jacek Leociak (2009), który analizuje „doświadczenie graniczne" pierwszej i drugiej wojny światowej (zwłaszcza getta) oraz Holokaustu. Jeden z rozdziałów pracy tego badacza, poświęcony autopsji i sekcji zwłok, jest również interesującym rozwinięciem refleksji nad trupem Thomasa.

Wśród polskich socjologów początek refleksji nad śmiercią dała Antonina Ostrowska (1997). Ważnym sygnałem rosnącego zainteresowania i rozwoju tego kierunku jest fakt ponownego

(trzeciego) wydania jej książki. Tak o swoich etycznych dylematach towarzyszących badaniom pisze Ostrowska:

> Nasuwała się jednak także wątpliwość, czy możliwe byłoby napisanie pracy o skomplikowanym świecie umierania bez własnego i bliskiego kontaktu z opisywaną rzeczywistością, nawet gdyby istniejące badania były spójne, wyczerpujące i metodologicznie poprawne? […] Umieranie innych zmusza ponadto do dokonywania obrachunków z własną śmiertelnością (Ostrowska 1997, 21–22).

Magdalena Gajewska (2009) poświęciła pracę historii kremacji oraz analizie losów prochów i postaw społecznych wobec tego typu pochówku. Jerzy Drążkiewicz (1989) wraz z zespołem badał hospicja. Prezentuje on obszerne fragmenty wywiadów z uczestnikami ruchu hospicjów. Zespół wykorzystywał również metodę obserwacji uczestniczącej, nagrywane rozmowy podczas zjazdów, ankietę, analizę dokumentów. Mirona Ogryzko-Wiewiórkowska (1992) analizowała problemy rodzin w sytuacji umierania i śmierci. *Szkice z socjologii medycyny* pod redakcją Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej, Mirony Ogryzko-Wiewiórkowskiej i Włodzimierza Piątkowskiego (1998) to praca zbiorowa zawierająca m.in. prezentację hospicjum jako teatru w rozumieniu Ervinga Goffmana. Czasopismo „Kultura i Społeczeństwo" prezentowało kilka tekstów z dziedziny tanatologii, w tym artykuł na temat nowego zjawiska tanatoturystyki (Muszel 2007) oraz artykuł analizujący nekrologii w kontekście procesów indywidualizacji (Mikołajewski, Wojnarowski 2006). W polskiej socjologii artykuły o śmierci stanowią jednak margines podejmowanych tematów.

Zastanawiające jest, że socjologowie religii jedynie pobocznie zajmowali się śmiercią (Borowik, Kwiatosz 1998; Libiszowska-Żółtkowska 1998; Mariański 1998; Dziedzic 2009). Wyjątek stanowi Małgorzata Zawiła, autorka książki *Religia i śmierć* (2008), będącej zwieńczeniem kilkuletnich badań nad środowiskiem ho-

spicyjnym. Obszar interesujący autorkę to relacje między śmiercią a religią. Cel badań został określony jako „charakterystyka i analiza obecności elementów religijnych występujących w postawach wobec śmierci" (Zawiła 2008, 86). Wychodząc z pozycji teorii ugruntowanej, autorka rozumie śmierć procesualnie, jako umieranie, wraz z jego etapami, wymiarami, kategoriami i ustrukturyzowaniem. Inne teksty Małgorzaty Zawiłej, drukowane w pracach zbiorowych oraz w „Nomosie", obejmują takie obszary, jak: doświadczenia śmierci klinicznej (2003), obecność śmierci w przestrzeni społecznej (2003), stosunek do eutanazji i aborcji we współczesnej Polsce (2004), postawy wobec śmierci a sekularyzacja (2006), postawy wobec śmierci w środowisku lekarzy (2002), wizerunki śmierci w polskich mediach (2006).

Wśród tekstów filozofów zwracają uwagę interdyscyplinarne prace Zbigniewa Mikołejki (2001; 2009). Jego eseje odnoszą się do źródeł historycznych, filozoficznych, ikonograficznych i literackich. W powiązaniach między dyskursem literackim a bogactwem sfer kultury prezentowanym w książce autor poszukuje jakby momentów przekroczenia śmiertelnej kondycji, nadziei pokładanej w słowie. Hermeneutyczne rozważania Mikołejki wiodą od starożytnych epitafiów poprzez taoizm, filozofię Heraklita i sonety Wed, Cypriana Norwida, Stary i Nowy Testament, pisma gnostyckie, ikony *vanitas*, poezję moderny i symbolikę secesji, poezję Jarosława Iwaszkiewicza i eposy Serbów (analiza symboliki węża), analizy biblijne, po rozważania o samobójstwie Anny Halman.

Wśród polskich antropologów należy wymienić Justynę Straczuk (2006), która napisała pracę poświęconą cmentarzom pogranicza prawosławno-katolickiego. Ta sama autorka odnajduje się również w nurcie socjologii emocji, badając żałobę po poronieniach (2009). Wojciech Burszta jest redaktorem książki *Strategie śmierci – formy umierania* (2004), zawierającej zbiór esejów interpretujących świadectwa literackie i kulturoznawcze śmierci w kulturze XX wie-

ku. Monika Sznajderman (1994) poświęciła pracę mitologii dżumy, cholery i AIDS.

„Polska Sztuka Ludowa" po raz pierwszy poświęciła blok tanatologicznym tekstom w numerze 1/2 w 1986 roku (R. 40). „Konteksty" zamieściły w numerze 2 w 1998 roku blok tekstów na temat śmierci w mediach. W 2005 roku ponownie „Konteksty" (R. 59, nr 1) zajęły się problematyką tanatyczną. W polskiej antropologii temat śmierci podejmowany był przez Jerzego Wasilewskiego oraz Joannę Tokarską-Bakir. W 1982 roku ukazał się w „Etnografii Polskiej" artykuł Tokarskiej, Wasilewskiego i Magdaleny Zmysłowskiej (1982) w klasyczny, semiotyczny sposób analizujący tanatyczne wierzenia i obrzędy. Antropologowie zajęli się zjawiskiem masowej żałoby po Janie Pawle II. Magdalena Zowczak (2007) podjęła się analizy doświadczenia religijnego w żałobie. Fragmenty dotyczące zwyczajów pogrzebowych oraz wierzeń związanych ze zmarłymi znajdują się w monografiach poświęconych chłopskiej obrzędowości.

Nurt *dead bodies* reprezentują prace Anny Wieczorkiewicz (2000) oraz Ewy Domańskiej (2006), która przedstawia frapującą propozycję „archeoontologii". Dla autorki charakterystyczna jest dominanta etycznej obrony godności ludzkich szczątków. Bioetyczną refleksję reprezentują Hartmut Nikelski (1989), Halina Bortnowska (1984), Weronika Chańska (2009), która analizuje dyskurs zwolenników i przeciwników eutanazji z bioetycznej oraz teologicznej perspektywy. Bioetycy z Łodzi Mieczysław Gałuszka i Kazimierz Szewczyk wydali antologie poświęcone również śmierci (1996; 2002). Szewczyk (1996) wskazuje na ważne zmiany, jakie dokonały się pod wpływem wprowadzenia techniki transplantacyjnej. Z jednej strony pojawił się strach przed uśmierceniem w celu pobraniu narządów do przeszczepu. Z drugiej strony „wyrafinowana technika resuscytacyjna, wraz z całym […] rytuałem reanimacyjnym" powoduje „nowy rodzaj lęku: boimy się, bodaj po raz pierwszy w dziejach, nie tylko błędnego uznania nas za zmarłych, ale również

zaczynamy odczuwać strach przed fałszywym zaliczeniem nas do świata żywych" (Szewczyk 1996, 37). Stąd pojawiło się ożywienie dyskusji na temat, który „Newsweek" przedstawił w formie zwięzłego pytania: „Kiedy jesteś rzeczywiście martwy?" (Szewczyk 1996, 36). Prawnicy (Szeroczyńska 2004; Góralski 2007) pisali o legislacyjnych problemach eutanazji i wspomaganego samobójstwa.

Teorie i metody badawcze w antropologii kultury i socjologii śmierci

W socjologii i antropologii śmierci dominują orientacje funkcjonalizmu, poststrukturalizmu i interakcjonizmu. Przez długi czas teoria tabu śmierci we współczesnej kulturze społeczeństw Zachodu była jednym z ważniejszych obszarów debat. Nawiązywano do pracy Norberta Eliasa (1985), który we współczesnej cywilizacji nie dostrzega znaczących, wypracowanych publicznych zachowań wobec śmierci i dyskursów o niej, co wpływa na izolację i osamotnienie umierających. Philip Mellor (1993, 11–12) stawia tezę, że w dobie ponowoczesnej śmierć jest nieobecna w przestrzeni publicznej, w przeciwieństwie do przestrzeni prywatnej. Stanowi to według Mellora konsekwencję prywatyzacji i subiektywizacji tego doświadczenia. Teorie Gorera (1965; 1979) o pornografizacji śmierci i Ernesta Beckera (1973) o terrorze i zaprzeczaniu śmierci są dziś kontestowane. Walter (1991) proponuje sześć modyfikacji / krytycznych rewizji tezy o tabu umierania: 1. Śmierć była społecznym tabu, ale współcześnie to się zmienia; 2. Temat kostuchy jest raczej ukryty niż zakazany; 3. Tabu śmierci jest ograniczone do najbardziej wpływowych grup: mediów i medycyny, które nie radzą sobie z umieraniem; 4. Utrata dyskursu na temat Pani Srogiej prowadzi do trudności rozmowy o niej; 5. Każde społeczeństwo zarówno akceptuje, jak i odrzuca kres życia; 6. To współczesna jednostka, a nie współczesne społeczeństwo neguje wizję zgonu.

Również badania nad formami pamięci i upamiętnienia w sferze publicznej pokazują istnienie nowych form dyskursu i społecznych działań wokół śmierci. Gail Holst-Warhaft (2000) podkreśla na przykładzie protestów argentyńskich matek z placu Majów[5] i patchworku na cześć ofiar AIDS, że potęga żałoby może zdestabilizować społeczny porządek. Autorka wprowadziła do studiów pojęcie żałoby jako politycznej siły (Walter 2008, 322). Obecnie można mówić o „śmierci rozproszonej" (moje określenie), gdyż dyskursy o niej w mediach, formach pamięci, prywatnej żałobie nie korespondują ze sobą (Walter 1994). Walter (1994) i Kenneth G. MacKendrick (2005) w tytułach swoich prac piszą o „odrodzeniu" (*revival*) śmierci.

Walter (1996b) zaprezentował inspirującą wielu badaczy typologię podejścia do śmierci. Autor wyróżnia trzy typy idealne (w rozumieniu Maxa Webera) śmierci: „tradycyjną", „nowoczesną" i „ponowoczesną". „Śmierć tradycyjna" to śmierć religijna, opisywana przez Ariès a jako „śmierć oswojona". Jest to śmierć w domu, przeżywana świadomie, widziana jako duchowe przejście do innego świata, z udziałem księdza. Po pogrzebie w lokalnym kościele następuje czas żałoby rodziny. Skrypty ról wszystkich aktorów są dyktowane przez tradycję i religię. „Śmierć nowoczesna" to śmierć zmedykalizowana, ukrywana, zakazana. Umieranie zostaje przeniesione do szpitala. Centralne miejsce zajmuje nie umierający, ale lekarz wraz z całą medyczną aparaturą i kompetencjami. Kremacja odzwierciedla dalszy proces unikania kontaktu ze śmiercią. Krematorium, podobnie jak szpital, jest masową i zbiurokratyzowaną instytucją, w której religia ma niewiele do powiedzenia. Żałoba jest ukrywana. „Śmierć ponowoczesna" to śmierć osobista. Nie tworzy ona podziałów między profesjonalnymi, instytucjonalnymi procedurami a prywatnym doświadczeniem śmierci i żałoby. W filozofii hospicjów ideałem dla umierającego jest uzyskanie kontroli nad

[5] Por. na ten temat tekst Domańskiej (2006).

tym procesem i wyborami medycznych i duchowych środków. Zachęca się do umierania w domu. Pogrzeb celebruje unikalne życie zmarłego. W żałobie bliscy potrafią wyrazić swoje uczucia i rozmawiać o nich. Kluczowymi tematami są osobisty wybór i celebracja osobowości. Służą temu ruchy na rzecz „szczęśliwej śmierci" (termin – Lofland 1978), ruch hospicjów, pogrzeb humanistyczny (Walter 2001), skoncentrowany na życiu zmarłego, i doradztwo w żałobie. Celem ich wszystkich jest umieszczenie indywidualnego doświadczenia w centralnym miejscu. Do tradycyjnej kondycji należy życie ze śmiercią, do nowoczesnej – śmierć zaprzeczona, do ponowoczesnej – życie z umierającymi uosobione w mottach: „życie z rakiem"[6] czy „życie z HIV". Walter krytycznie podchodzi do ideologicznej literatury, która krytykując śmierć nowoczesną, pragnie powrotu do śmierci tradycyjnej. Różnicą zasadniczą jest sprawa autorytetów. W ponowoczesnej śmierci autorytetem jest jednostka, która selektywnie wybiera elementy tradycyjnych dróg do śmierci. Za dobry przykład może służyć swego rodzaju poradnik *The Natural Death Handbook* (1993), wydany w Anglii. W świecie ponowoczesnym Walter wyróżnia dwa nurty. Nurt radykalny jest skrajnie indywidualistyczny, nie ma w nim żadnych autorytetów poza jednostką. W nurcie eksperckim miejsce księży i lekarzy zajmują doradcy i terapeuci, którzy dysponują wiedzą, jak asystować przy umierającym i jego bliskich. W konkluzjach autor stwierdza, że nowym autorytetem nie jest jednostka, ale ludzie, którzy ze sobą negocjują i na których ma wpływ całe środowisko.

Jednym z centralnych obszarów analiz jest medykalizacja śmierci, jednak w przestrzeni prywatnej śmierć coraz częściej jest ukazywana jako sprywatyzowana, choćby poprzez indywidualne wybory *ars moriendi* i prywatnej duchowości (Green 2008).

W kontekście pogrzebów sięga się po antropologiczne teorie *rites de passage* Arnolda van Gennepa, „podwójnego pochówku"

[6] Por. liczne wypowiedzi znanych osobistości, celebrytów na ten temat w prasie i publikacjach.

Roberta Hertza oraz teorie Goffmana (2008). Podkreślana jest „personalizacja" współczesnych, zwłaszcza amerykańskich, pogrzebów (Garces-Foley, Holcomb 2006).

Pojęcie „dobrej śmierci" – przeformułowane od czasów Ariès – stało się terminem operacjonalizowanym w badaniach chorych na raka (Kellehear 1990; Bradbury 1996; 2000). Z kolei „społeczna śmierć" oznacza izolację, osamotnienie starszych i chorych osób. Michael Mulkay (1993, 32) wychodzi od refleksji Glasera i Straussa (1965), że pacjenci stają się często martwi społecznie, zanim umrą w sensie biologicznym. Jednostka przestaje być aktywnym czynnikiem w życiu innych osób, zerwana zostaje jej komunikacja z innymi i nie jest już ona osobą, ale jedynie ciałem – przedmiotem zabiegów medyczno-pielęgniarskich (Mulkay 1993, 33).

Pojęcie „spontanicznych kapliczek" zrobiło karierę wśród etnografów badających nieformalne, epizodyczne memoriały w przestrzeni publicznej. Liczne badania empiryczne zaowocowały tekstami, jak chociażby te zawarte w pracy zbiorowej pod redakcją Santina (2006).

Prace socjologów o orientacji ponowoczesnej odgrywają ważną rolę w *death studies*. Badacze przywołują prace Alfreda Schütza i jego pojęcie „fundamentalnego niepokoju" oraz rozważania na temat „ontologicznego bezpieczeństwa" Giddensa (2001; Mellor 1993, 12). Śmierć jest według Giddensa jednym z „losowych momentów", w czasie których jednostki konfrontują się z problemami trzymanymi przez systemy społeczne w nawiasie (Mellor 1993, 13). Paralelne jest tu pojęcie „marginalnych sytuacji" Bergera. Śmierć ma potencjał kwestionowania sensu i najbardziej fundamentalnych założeń społecznego życia (Berger 1997, 52; Mellor 1993, 13). Wobec krytyki psychologicznego funkcjonalizmu Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, dotyczącej podważanego założenia o ludzkiej potrzebie konstruowania znaczenia (Mellor 1993, 15–16), badacze częściej zwracają się do Giddensa, który uwzględnia niepewność i ryzyko współczesnej kultury. Doceniana na Zachodzie i w Polsce jest pra-

ca Baumana (1998). Nie jest to książka poświęcona bezpośrednio problematyce śmierci, ale heurystycznej analizie strategii życia. Bauman poddaje refleksji zachodnią kulturę na tym poziomie i w tych miejscach, gdzie jej związki ze śmiercią nie są oczywiste, tam, gdzie kultura dokonuje transcendencji śmierci w imię idei przetrwania bądź nieśmiertelności. Autor omawia zmieniające się w czasie formy kultury w odniesieniu do zjawisk umierania. Dokładniej opisana jest nowoczesna strategia dekonstrukcji śmiertelności i ponowoczesna dekonstrukcja nieśmiertelności. W pierwszej części Bauman omawia strategie: wykluczanie zmarłych (cmentarze jako pierwsze getta), religijne gwarancje nieśmiertelności, społeczne, prywatne, filozoficzne strategie nieśmiertelności. W rozdziale poświęconym nowoczesności autor pisze o zaniku komunikacji z umierającymi, braku języka oddającego problemy uczestniczenia w umieraniu (Bauman 1998, 155–159). Następnie omawia strategie: zanik żałoby, tabu, medykalizacja, służące dekonstrukcji śmiertelności. Efektem ich stosowania jest zanik idei śmierci (Bauman 1998, 170). Śmierć zostaje przedstawiana jako wynik choroby, a krionika stanowi ostateczny wyraz nadziei na nieśmiertelność (Bauman 1998, 174). W rozdziale poświęconym ponowoczesności Bauman omawia strategie dekompozycji wieczności. Nieśmiertelność epizodyczna to „wieczne teraz". Autor przedstawia analogie z buddyjską koncepcją nietrwałości (Bauman 1998, 201–202) i nawiązuje do idei „recyklingu", oddającej ponowoczesną świadomość (Bauman 1998, 209).

Dużo miejsca w literaturze antropologicznej i socjologicznej znajdują rozważania na temat procesów medykalizacji, sekularyzacji i profesjonalizacji, wpływających na warunki umierania i pochówku. Chociaż coraz więcej badaczy wskazuje na obszary prywatyzacji śmierci, to według Waltera (1999) nastąpiło upolitycznienie dyskursów w ramach tychże procesów. Interakcjonizm i teoria ugruntowana za Glaserem i Straussem zdominowały badania prowadzone w medycznych instytucjach, koncentrujące się na trajektoriach pacjenta.

Prace Michela Foucault i Giorgia Agambena na temat biowładzy są inspiracją dla autorów piszących o nekropolityce (Mbembe 2003; Kubiak 2012). Badacze sięgają również do ważnych uwag Baudrillarda (2007) na temat ekonomii politycznej jako symbolicznej stawki życia i śmierci (Baudrillard 2007, 55), wykluczenia zmarłych i śmierci (Baudrillard 2007, 158, 163, 187, 193), nierówności wobec śmierci (Baudrillard 2007, 162), fantazmatów kultury popularnej (Baudrillard 2007, 168) i eutanazji (Baudrillard 2007, 225–226).

Badacze cielesności korzystają z wypracowanych teorii Marcela Maussa (2001), Bryana Turnera (1996), *abject body* Kristevej (2007), Foucaulta (2010), Douglas (2007), Maurice'a Merleau-Ponty'ego (2001), Thomasa (1991).

W badaniach nad żałobą i komunikacją ze zmarłymi swoje miejsce uzyskało pojęcie „ciągłych więzi" (*continuing bonds*), dzięki którym możliwe są rozmowy ze zmarłymi oraz duchowe spotkania z nimi (Howarth 2007). Walter (1996a) zaproponował nową koncepcję żałoby. Celem żałoby nie jest, jak we wcześniejszych teoriach, praca z emocjami, uwolnienie się od przywiązania do zmarłego, ale znalezienie dla niego nowego miejsca we własnej biografii. Dokonuje się to przez proces społeczny: komunikację z innymi, w których renegocjowane jest znaczenie zmarłego w życiu żałobnika. Dawne rytuały stały się jałowe, pozbawione treści. Zostały zastąpione przez potrzebę dyskursu. Nowe ujęcie żałoby ma ugruntowanie w teorii tożsamości Giddensa (2001). Żałoba jest częścią autobiograficznego imperatywu: nigdy niekończącej się i refleksyjnej konwersacji z sobą i innymi, poprzez którą jednostka konstruuje sens wydarzeń.

W metodologii badań empirycznych dominują teoria ugruntowana i jakościowe badania antropologiczne (obserwacja i wywiad), chociaż prowadzone są również badania ilościowe na podstawie ankiet i wywiadu kwestionariuszowego. Badania dyskursów, analiza narracyjna i metody biografii w socjologii są zastosowane do

badania chorych, dyskursu terapeutycznego, funeralnych profesjonalistów, dyskursu koronerów. Antropologia wizualna znajduje zastosowania w badaniach nad cielesnością.

Jeden z największych autorytetów w angielskiej tanatologii – Walter – nie zauważa potrzeby utworzenia oddzielnej dyscypliny, która miałaby być nauczana na uniwersytetach jako tanatologia czy *death studies*. Ironicznie zapytuje: „socjologia śmierci czy śmiertelna socjologia?" (Walter 1993a, 290). Raczej – proponuje autor – powinny istnieć fakultatywne, interdyscyplinarne zajęcia. Zdaniem Mellora (1993, 12) powstanie oddzielnej dyscypliny – socjologii śmierci – wzmacniałoby izolację śmierci we współczesnej przestrzeni publicznej. Tanatologia jest dziedziną humanistyki, w którą wkraczają również nauki ścisłe[7], istniejącą na podobieństwo kłącza w poprzek różnych dyscyplin. Ma ona swoje centra w postaci środowisk oddanych tej perspektywie, tworzących stowarzyszenia, ośrodki, czasopisma i konferencje, jest pozbawiona jednak własnej, odrębnej metodologii. Walter i Mellor wskazują na potrzebę uwzględniania śmierci w badaniach i teoriach socjologicznych i innych dyscyplin humanistyki oraz powiązanie jej z innymi aspektami życia społecznego i jednostki. Jak się wydaje, śmierć wyszła z marginalizowanych zaułków i nie ma powrotu do jej tabu. Aspekt ryzyka wpisany we współczesną kulturę – wieszczony od dawna w socjologii (Beck 2002) – po nadejściu fali terroryzmu stał się elementem codziennej świadomości i społecznych regulacji. Etyczne dyskusje wokół eutanazji, transplantacji i *in vitro* będą coraz częściej przywoływać perspektywę ostateczną, rodząc jednocześnie pytania o fundamenty etyki.

Dostrzegam dwa obszary szczególnie domagające się szerszych badań. Jednym z nich jest śmierć Innego: warstw społeczeństw

[7] Dzieje się tak w przypadku problemów bioetycznych, w które wkracza medycyna, czy w nurcie *dead bodies*, gdzie dużą rolę odgrywa medycyna sądowa i anatomopatologia.

przemysłowych żyjących w ubóstwie[8], społeczności wiejskich, śmierć w kulturach Azji, Afryki, Ameryki Południowej i u australijskich Aborygenów, jak również wśród mniejszości etnicznych i religijnych w Europie i w Stanach Zjednoczonych. Drugi obszar to podjęcie głębszych analiz nad śmiercią w kontekście późnej nowoczesności. Walter zadaje ważne pytanie:

> […] jeżeli ponowoczesność transformuje nasze podejście do śmierci, to można również zapytać, czy śmierć nie stawia wyzwania ponowoczesności? Czy rzeczywiście może istnieć postmodernistyczna śmierć, charakteryzująca się ironią, paradoksem i epizodycznością ponowoczesnego życia, czy też jednak śmierć odkrywa głębszą potrzebę znaczenia, która podkopuje reguły późnej nowoczesności? (Walter 1993, 267).

[8] Badacze zajmujący się biedą pomijają zarówno warunki umierania warstw marginalizowanych, jak i ich zapatrywania i wierzenia dotyczące śmierci i spraw ostatecznych.

II. Śmierć w nowoczesności[1]

Śmiertelnicy równie starannie grzebią swe
myśli o śmierci, jak chowają zmarłych.

Jacques-Bénigne Bossuet
(za: Cichowicz 1993, 9)

Każdy musi umrzeć, ale ja zawsze wierzyłem, że w moim
przypadku zostanie zrobiony wyjątek. I teraz co?

William Saroyan
(za: Siegel 1998, 317)

„Śmierć jest *Innym* nowoczesnego świata" – słusznie powiada Zygmunt Bauman (1998, 158). Chociaż można powiedzieć, że Śmierć zawsze była *Innym* Życia, to stanowi ona zaprzeczenie idei nowoczesności: kontroli, planowania, porządku, panowania nad naturą, przewidywalności, pragmatyzmu, przeświadczenia o wszechwładzy rozumu i możliwości wyjaśnienia wszystkiego. Śmierć jest skandalem w nowoczesności (Bauman 1998, 160). Pani Sroga wprowadza Chaos. Jej potencjalność zaprzecza wszelkim planom. Śmierć to dzikie rubierze, śmietniska, miejsca odpadów starannie zaprojektowanych osiedli, symboli stabilizacji.

[1] W rozdziale wykorzystuję fragment swojego artykułu (Kubiak 2007b).

Śmierć Iwana Iljicza

Modelowy opis nie-radzenia sobie ze śmiercią w nowoczesności odnajdujemy u Lwa Tołstoja w opowiadaniu *Śmierć Iwana Iljicza* (1985). Człowiek nowoczesny nie jest przygotowany do umierania. Doświadczenie zbliżania się własnej śmierci przekracza możliwości rozumu. „W głębi duszy Iwan Iljicz wiedział, że umiera, jednak nie mógł nie tylko przyzwyczaić się do tej myśli, ale po prostu nie pojmował tego, nie mógł tego zrozumieć" (Tołstoj 1985, 64). Charakterystyczne u niego są próby sięgnięcia po pomoc do „twierdzeń naukowych".

> Przykład wnioskowania, jakiego się nauczył w podręczniku logiki Kiesewettera: Kaj jest człowiekiem, ludzie są śmiertelni, dlatego Kaj jest śmiertelny, zdawał mu się w ciągu całego życia słuszny w zastosowaniu do Kaja, ale nigdy do niego. Kaj był człowiekiem, człowiekiem w ogóle, i wszystko było w porządku; ale on przecie nie był Kajem i nie człowiekiem w ogóle, tylko zawsze zupełnie, zupełnie innym niż wszyscy stworzeniem (Tołstoj 1985, 64).

Jedynym sposobem radzenia sobie Iwana i jego rodziny z sytuacją umierania staje się kłamstwo.

> Najcięższą męką dla Iwana Iljicza było kłamstwo. To, nie wiadomo, dlaczego zaakceptowane przez wszystkich, kłamstwo, że on jest tylko chory, ale nie umierający, i że ma tylko zachować spokój i przeprowadzać kurację, a z tego wyniknie coś bardzo pomyślnego […] To kłamstwo męczyło go, męczyło i to, że nikt nie chciał się przyznać do tego, o czym wszyscy wiedzieli i o czym on wiedział, i że chciano go oszukiwać w jego okropnej sytuacji; chciano go oszukiwać i zmuszano go do brania udziału w tym kłamstwie. Kłamstwo, kłamstwo, to okłamywnie go w przededniu śmierci, kłamstwo, które sprowadzało ten straszny, uroczysty akt jego śmierci do

> poziomu tych wszystkich ich wizyt, firanek, jesiotrów… było straszną męczarnią dla Iwana Iljicza. I rzecz dziwna, wiele razy, kiedy tamci wyczyniali te błazeństwa, był o włos od tego, aby zawołać do nich: przestańcie kłamać, i wy wiecie, i ja wiem, że umieram, więc przynajmniej przestańcie kłamać. Ale nigdy nie miał dość odwagi, aby tak zrobić. Straszny, potworny akt jego umierania – widział to dobrze – został sprowadzony przez wszystkich do poziomu przypadkowej przykrości, częściowo nieprzyzwoitości (w tym rodzaju jak nieprzyzwoitość człowieka, który wszedłszy do salonu, wydziela przykry zapach) (Tołstoj 1985, 73–74).

Żona Iwana traktuje opiekę nad umierającym jako jedno pasmo niedogodności. „Przez ostatnie już nie chwile, ale godziny całe nie przestawał krzyczeć. Trzy doby z rzędu krzyczał bez ustanku. To było nie do zniesienia. Nie rozumiem, jak mogłam to znieść; w trzecim pokoju było słychać. Ach! Ileż wycierpiałam"! (Tołstoj 1985, 15). Iwan jest samotny w chwili śmierci. „Płakał z powodu swej bezradności, z powodu swej strasznej samotności, z powodu okrucieństwa Boga, z powodu nieobecności Boga" (Tołstoj 1985, 88). Iwan nie znajduje żadnej nawet wskazówki, jak sobie poradzić z doświadczeniem umierania. Bohater szuka jednak czegoś innego: logicznego wytłumaczenia w kategoriach moralnych, religijnych, za co spotyka go kara śmierci. Nie znajduje go i tutaj. „Nie ma wyjaśnienia! Męka, śmierć… Dlaczego?" (Tołstoj 1985, 94). Jedyną ulgę przynosi mu sama śmierć. „A więc to tak! – nagle powiedział głośno. – Jakaż radość!" (Tołstoj 1985, 102). O śmierci mówi się najpierw w kategoriach choroby, potem w kategoriach obowiązków, ale zawsze w kategoriach życia.

> […] sam fakt śmierci dobrego znajomego wywołał u wszystkich, którzy się o niej dowiedzieli, jak zwykle uczucie radości, że umarł on, a nie ja […] teraz muszą zadość uczynić bardzo nudnym obowiązkom tego, co wypada, i pojechać na panichidę oraz z kondolencyjną wizytą do wdowy (Tołstoj 1985, 7).

Śmierć cudza nie dotyka żywych. „«Przecież to zaraz, każdej chwili może się stać również ze mną» – pomyślał i przez chwilę było mu straszno. Ale natychmiast, sam nie wiedział jak, przyszła mu z pomocą myśl, że to się tyczyło Iwana Iljicza, nie jego, i że jemu się to zdarzyć nie powinno i nie może" (Tołstoj 1985, 16).

W opowiadaniu Tołstoja odnajdujemy wszystkie elementy śmierci w nowoczesności.

Unieważnienie śmierci

Śmierć sprowadzona do wspólnego wszystkim ludziom losu zostaje w nowoczesnej kulturze zbanalizowana, odbiera się jej właściwe, straszne i – jak mówi Tołstoj – uroczyste oblicze. Iwan, odwołujący się do zdań ogólnych, „[…] myli się i ma rację: ma rację, ponieważ jego sylogizm jest niepodważalny, myli się, ponieważ sylogizm nie zwalnia nas w żadnym razie od przerażającego skoku, który trzeba wykonać, od rozdzierającego bólu, któremu trzeba stawić czoło, by «zastosować» to prawo do samego siebie. A właśnie tutaj owo zastosowanie w dosłownym sensie jest prawdziwą zmianą i prawdziwym przejściem w *haecceitas*, a więc do całkiem innego porządku" (Jankélévitch 1993, 62). Pani Sroga przychodzi niespodzianie, zawsze zaskakuje.

Tabu

Śmierć stała się tematem tabu w świadomości społeczeństwa nowoczesnego. Jeśli już dochodzi do rozmowy o niej, to ma ona posmak przekraczania granic przyzwoitości i obarczona jest „przyjemnością winy", właściwą pornografii (Gorer 1965, 175). Opisane poniżej: izolacja, nieczystość śmierci czy gry i maski, są elementami składowymi rytualnych działań w sytuacjach zakazów magicznych, tabu.

Oszustwo

Jak pisze Philippe Ariès, w drugiej połowie XIX wieku w relacje między umierającymi a rodziną wdziera się zmowa milczenia.

> […] za obowiązek otoczenia będzie uchodziło utrzymanie umierającego w niewiedzy. Ileż razy słyszeliśmy, jak ktoś mówił o mężu, dziecku czy krewnym: „Dobrze przynajmniej, że nie czuł (czuła), że umiera". Owo „nie-czucie, że się umiera" zastępuje tutaj „przeczucie bliskiej śmierci". I tak właśnie zaczęło się owo udawanie (Ariès 1993, 231).

„Misterna sieć kłamstw" staje się grą, w której bierze udział również sam umierający. Ariès pokazuje, jak niewiele różnią się oszukańcza gra, jaką prowadzi otoczenie z Iwanem, i dwudziestowieczne wyznanie ojca François de Dainville'a (z 1973 roku!): „Pozbawiają mnie mojej śmierci" (Ariès 1993, 238). Poprzez rzekomy cel (jak widać, w opowiadaniu Tołstoja nie jest on osiągnięty): spokój ducha „pacjenta" (umierającemu nakłada się maskę pacjenta) otoczenie unika konfrontacji ze śmiercią. „Jednak za utrzymanie takiego kształtu relacji pacjent płaci więcej – umiera pozbawiony możliwości ekspresji tego, co dla niego najważniejsze, podzielenia się obawami, lękami, możliwości choćby częściowego rozładowania napięcia" (Ostrowska 1997, 141).

Medykalizacja

Konsekwencją oszustwa jest medykalizacja śmierci. Opowiadanie Tołstoja pokazuje jej początki. „Iwan Iljicz dał się wciągnąć w krąg medycyny […] Jego niepokojem i zadowoleniem rządzą zatem dwie zmienne: poznanie choroby oraz skuteczność leczenia" (Ariès 1993, 234–235). Jak wiadomo, proces medykalizacji śmierci osiągnął

w drugiej połowie XX wieku wymiar absurdalny. Jego bynajmniej nie symbolicznym obrazem jest widok „umierającego «najeżonego» rurkami" (Ariès 1993, 259), któremu dzięki postępom medycyny przedłuża się cierpienie i agonię. Przeniesienie do szpitala jest również dalszym ciągiem zaciemniania procesu śmierci. O „pacjencie" mówi się w kategoriach zdrowia i choroby, nie zaś w kategoriach ostatecznych. Lekarza wspomaga system biurokratyczny. W szpitalu „śmierć nie należy już do umierającego […] Jest zarządzana i organizowana przez biurokrację, która, mimo swojej kompetencji i humanitarności, traktuje umierającego jako swoją własność, jako sprawę, która w imię dobra ogółu powinna sprawiać jej jak najmniej kłopotu" (Ariès 1993, 264–265). Lekarze stoją między umierającymi a ich śmiercią. Zasłaniają samą Śmierć, zajmując się jej cząstkowymi przejawami (Bauman 1998, 167). Zinstytucjonalizowana śmierć traci swój jednostkowy, indywidualny charakter. „Z punktu widzenia pacjenta i jego rodziny jest to proces całkowitej depersonalizacji chorego, a nawet pewnej degradacji jego jako jednostki ludzkiej" (Ostrowska 1997, 165). Śmierć staje się przegraną instytucji, traci zarówno swój naturalny charakter, jak i sakralny wymiar. We francuskiej literaturze nazywa się to „zacietrzewieniem terapeutycznym". Instytucja szpitala dba o to, by umierano *pianissimo* (Jankélévitch, za: Ariès 1993, 244). Stworzony został pewien styl umierania. Najbardziej aprobowaną śmiercią, czy raczej stylem życia podczas umierania (Ostrowska 1997, 138), jest ta, która najmniej absorbuje.

> To, co dzisiaj nazywamy dobrą, piękną śmiercią, jest odpowiednikiem tego, co niegdyś uważano za śmierć przeklętą, *mors repentina et improvisa*, śmiercią niepostrzeżoną: „Zmarł tej nocy, w czasie snu, po prostu się nie obudził. Umarł najpiękniejszą śmiercią, jaką można sobie wyobrazić" (Ariès 1993, 263).

Instytucja szpitala czyni wysiłki, by śmierć przybliżyć do modelu *mors repentina*. Do zastosowanych w tym celu strategii należą:

wzajemne udawanie (Glaser, Strauss 1965; Ostrowska 1997, 136), komunikacja w języku medycznym (proponuje się coraz to nowe operacje i agresywne metody walki z chorobą bez względu na to, czy rzeczywiście rokują nadzieje na wyzdrowienie), wyciszanie niepokoju „pacjenta" środkami farmakologicznymi (uspokajającymi, nasennymi, przeciwbólowymi), powoływanie się na dobro rodziny czy innych pacjentów, stosowanie nagród (lepsza opieka pielęgniarek), kar (besztanie, wyśmiewanie, unikanie pacjenta), pogróżek („jeżeli nie będziesz połykać lekarstw, wprowadzi ci się do żołądka tubę") (Ostrowska 1997, 138–140). W ten sposób osiągnięty został ideał „dobrej śmierci", śmierci *pianissimo*. Jej rytualnymi przejawami są praktyki zamykania półotwartych powiek jeszcze za życia, gdyż po śmierci trudniej to zrobić, oraz „układanie pacjenta w postawie «na baczność» i zawijanie go za życia w śmiertelne prześcieradło. Inicjowanie «śmierci społecznej» z punktu widzenia szpitala jest pewnym sposobem postępowania, który ułatwia organizacyjną obsługę umierania i świadczy o tym, jak w codziennej praktyce personelu płynna może być granica między życiem a śmiercią" (Ostrowska 1997, 167).

Osobę wybierającą „swoją śmierć" nazywa się „trudnym pacjentem" (Ostrowska 1997, 138). Wobec niej przejawiane są postawy unikania lub nadgorliwości (Ostrowska 1997, 142). „Zła śmierć", śmierć kłopotliwa, nietaktowna, nieelegancka – to śmierć tego, który wie, buntuje się, krzyczy, robi zamieszanie, ale również tego, który odmawia dalszego udziału w grze instytucji z jej dyscypliną, anonimowością i podsycanym entuzjazmem do dalszych zabiegów, operacji. Tego, który pragnie w spokoju wyjść na spotkanie Śmierci. Ten drugi rodzaj zachowania godzi w sens instytucji szpitala oraz w triumfalizm medycyny.

Nawet po śmierci ciało zmarłego poddawane jest regułom instytucji szpitala, w postaci parawanów, transplantacji czy sekcji zwłok. „Czy techniki, które rodzą iluzje władzy nad śmiercią, nie są naszymi nowymi egzorcyzmami, nową formą magii?" – pyta

Odette Thibault (1975, 124). Groza tak zwanych „ubocznych" skutków leczenia, wyrafinowanych operacji, specjalistycznych machin, owych rurek, którymi najeża się pacjenta, i drastyczność zabiegów reanimacyjnych uzasadnia to pytanie. „Szpital zaczął być widziany jako najlepsze miejsce do umierania w sensie technologicznym, ale stał się najgorszym miejscem w sensie osobistym" (Walter 1996a, 86–87).

Pornografia śmierci

Często pomijane przed XIX wiekiem opisy nieczystości towarzyszące umieraniu, u Tołstoja (jak i na przykład u Gustawa Flauberta) stanowią ważny element narracji. Przedstawiane są jako trudna dla otoczenia przykrość, jako nieprzyzwoitość. Widok i zapach ludzkich wydzielin jest czymś niestosownym (Ariès 1993, 240). Tylko najbliższe otoczenie zostaje dopuszczone (z konieczności, zwłaszcza zanim pojawiła się na większą skalę hospitalizacja) do obcowania z brzydotą i brudem umierania. Dla dalszego otoczenia byłoby to nieeleganckie. „Śmierć stała się czymś wstydliwym i zakazanym, jak seks w epoce wiktoriańskiej, którego miejsce zajęła. Jeden zakaz zastąpiono zatem innym" (Ariès 1993, 248). W XX wieku Geoffrey Gorer nazwał to dosadnie: śmierć jest pornograficzna.

Izolacja

Śmierć traktowana jako nieprzyzwoitość bądź jako zaraza powoduje izolację osoby. Sprzyja temu zmowa milczenia i medykalizacja procesu umierania. Iwan zostaje sam ze swoją śmiercią. Przebywający w szpitalu chory, który nie podporządkowuje się preferowanemu stylowi umierania, doznaje często izolacji społecznej. Perso-

nel unika go, stosując (o czym pisałam wcześniej) rodzaj kary. Jak zauważa Antonina Ostrowska (1997, 150), umierający w szpitalu jako osoby, wobec których nie można zrealizować celu instytucji, jakim jest przywrócenie do zdrowia, stają się grupą marginalną. Ambiwalencję budzi wśród części personelu z jednej strony chęć działania zgodnie z rutyną instytucji, z drugiej zaś widoczny bezsens niektórych czynności czy terapii. Sama hospitalizacja izoluje umierającego od rodziny i przyjaciół. Tak mówi o tym ironicznie bohaterka sztuki Margaret Edson w filmie *Dowcip* w reżyserii Mike'a Nicholsa, zagrana świetnie przez Emmę Thompson:

> W izolacji jestem odizolowana. Choć raz termin w znaczeniu dosłownym. […] W moim obecnym stanie zagraża mi wszystko, co żyje. Zwłaszcza specjaliści od opieki zdrowotnej. […] Nie odizolowano mnie z powodu raka, guza wielkości grejpfruta. Odizolowano mnie z powodu leczenia raka. Leczenie szkodzi mojemu zdrowiu. Oto paradoks […] Moi studenci wyłożyliby się, bo paradoks jest zbyt trudny. Pomyślcie o tym jako o zagadce, grze intelektualnej – powiedziałabym – gdyby to była gra. Ale nie jest (*Dowcip*).

Sekularyzacja

Iwan Iljicz już wtedy (koniec XIX wieku) nie znajduje – jak to byśmy dzisiaj powiedzieli – wsparcia w Kościele. Dokonujący się w nowoczesności proces sekularyzacji odgrywa tu na pewno jakąś rolę. Należałoby jednak przyjrzeć się, co się za tym pojęciem kryje. Należałoby mówić również o swego rodzaju sekularyzacji samego kleru, o jego wejściu w rolę funkcjonariuszy instytucji (wraz z coraz większymi osobistymi problemami natury psychologicznej, moralnej, religijnej), o czym pisał Eugen Drewermann w słynnej książce *Kler* (2002). W samym Kościele również mało i rzadko mówi się o sposobach radzenia sobie z sytuacjami ostatecznymi w wymiarze

jednostkowym (pomijam tu kwestię „cywilizacji śmierci"). Należałoby również przyjrzeć się temu, czy „samo jednak chrześcijaństwo Zachodu, w tej postaci, jaką nadał mu św. Paweł, ponosi pewną odpowiedzialność za lęk i bezradność ludzi Zachodu wobec śmierci" – pisze Zbigniew Mikołejko (1995). Tony Walter nazwał rzecz dosłownie: „wewnątrz samego Kościoła śmierć stała się zeświecczona" (Walter 1993a, 128). Teologia i praca duchownych skupiła się na nawracaniu grzeszników. Odkąd po pierwszej wojnie światowej również zaczął się kryzys wiary w piekielne zaświaty, umieranie przestało być ryzykowne z punktu duchowego (Walter 1993a, 128). Ten sam autor pisze również o braku (przez ostatnich 30 lat) kazań na temat życia po śmierci w kościołach protestanckich. Sądzę, że to samo można powiedzieć o Kościele katolickim (oczywiście poza kazaniem pogrzebowym, a i z tym bywa różnie). Walter pisze nawet, że w dzisiejszych chrześcijańskich hospicjach rola duchownych ogranicza się do konwencjonalnych sentencji i dbania o komfort umierających. Pominięta zostaje duchowa praca z umierającymi, kwestie życia po śmierci, relacje z tym światem i innymi ludźmi. Na trudności w obcowaniu z umierającymi duchownych zwraca uwagę Kübler-Ross (1998, 255).

Konwencjonalizacja żałoby

Tołstoj podkreśla wyraźnie potraktowanie ceremonii pogrzebowej jako nudnego obowiązku. W nowoczesności dochodzi do konwencjonalizacji żałoby. Na Zachodzie, na przykład we Francji, stosuje się coraz częściej kremację. Jak pisze Ariès: „wybór kremacji oznacza odrzucenie kultu grobów i cmentarzy w takiej formie, jaka ukształtowała się z początkiem XIX stulecia. «Powstaje wrażenie, że zmarły jest bardziej dokładnie i ostatecznie unicestwiony niż w przypadku pochówku w ziemi»" (Ariès 1993, 250). Okazywanie żałoby w życiu społecznym prawie zaniknęło. Odbiło się to w języku angielskim,

gdzie zamiast pojęcia 'żałoba' (*mourning*) używa się pojęcia 'strata' (*bereavement* lub *loss*). Emocje związane ze stratą bliskiej osoby są dobrze skrywane i chronione w domowym zaciszu. Zanik żałoby i wypracowanych zachowań powoduje izolację rodziny przeżywającej śmierć od kręgu jej znajomych. Na zjawisko tej społecznej kwarantanny zwrócił uwagę Gorer. Z powodu tego zjawiska zapewne pojawiła się konieczność tworzenia grup wsparcia (w Stanach Zjednoczonych, a od niedawna w Polsce) dla osób w żałobie. W ten sposób śmierć zostaje prawie usunięta ze sfery publicznej. Gorer dosadnie to wyraził: „śmierć i żałobę traktuje się dzisiaj z taką samą pruderią, jak sto lat temu popęd seksualny" (za: Ariès 1993, 253).

Śmierć w mediach

W sferze publicznej śmierć pojawia się w mediach. Jest to jednak inna śmierć: nienaturalna (wynik wojny, katastrofy lotniczej, powodzi), masowa. Obraz wielu ciał wydaje się mieć mniejsze oddziaływanie niż obraz odejścia pojedynczego człowieka. Media epatujące obrazami masowej zagłady znieczulają na samą Śmierć. Taka oddalona – nie dotyczy widza. Zaciera się też granica między „newsami" a fikcją. Śmierć w mediach podlega estetyzacji: jest „efektowna i gwałtowna". „Estetyzacja śmierci prowadzi nas do wyparcia śmierci, do zmiany jej jakości i znaczenia" (Nadaždin 1998, 78–79)[2].

Brak języka

Zygmunt Bauman podkreśla brak języka w obliczu śmierci w nowoczesności. To nie tylko kłopotliwe milczenie, skrywanie niemocy, bezradności. Nie ma o czym rozmawiać, gdyż śmierć jest

[2] Por. też cały blok poświęcony śmierci w mediach w tym samym numerze „Kontekstów".

wypierana, sprowadzona do krótkiego komunikatu, sam temat jest nieudyskursywniony. Śmierć pozbawiona została znaczenia. Zapoznany został jej aspekt sakralny. Milczenie zawstydzone, tchórzliwe lub po prostu jako ostatni akt żałobny jest jedyną odpowiedzią na nadejście Srogiej Pani. Śmierć identyfikowana jest ze stratą i jej aspektem psychologicznym, stanem osierocenia. Wiele osób obawia się bardziej śmierci ukochanej osoby niż swojej (Walter 1993a, 131). „Umierającym możemy zaoferować jedynie język przetrwania; ale jest to dokładnie ten język, który nie może uchwycić stanu, przed jakim umierający (w odróżnieniu od nas, którzy zawsze możemy się od nich odwrócić i spojrzeć w inną stronę) nie mogą uciec" (Bauman 1998, 156).

Śmierć w ponowoczesności

Epoka ponowoczesności z jej dominującymi nurtami zabawy, konsumpcji, przyjemności zdaje się unikać trudnych tematów. Ale też jako miejsce dla różnorodności, heterogeniczności dyskursu, pozwala na tworzenie nowych nisz. Konsumenci są również konsumentami usług medycznych, więc mogą domagać się rewizji tychże pod kątem potrzeb dotąd ukrywanych: od komfortu po najintymniejsze wraz z potrzebą godnej i nieprzedłużanej śmierci. Zarówno medycyna, jak i do pewnego stopnia Kościół, proponując pewne usługi, nie odpowiadają na potrzebę sensu w sytuacjach granicznych w dobie późnej nowoczesności. Dlatego rozmowa o śmierci w ponowoczesności musi uwzględnić jej prywatny, indywidualistyczny charakter. Powiada Walter: „Nie ma czegoś takiego jak postmodernistyczna śmierć, to, co jest, to milion jeden różnych śmierci" (Walter 1993, 129). Niekoniecznie pozbawione są one statusu sakralnego, bowiem i duchowość ponowoczesna jest subiektywna, immanentna (Kubiak 2005).

III. Gatunki literatury tanatologicznej[1]

Zmarli nie są nigdy na swoim miejscu.
Louis-Vincent Thomas (1993, 26)

W tej książce chodzi o pokazanie dyskursów konstruujących swego rodzaju *ars moriendi*. Wyłoniły się one zarówno z ruchów społecznych na rzecz humanizowania śmierci, jak również z indywidualnych procesów borykania się z żałobą i umieraniem. Prezentowana tutaj literatura to także bardzo stare teksty (na przykład *Tybetańska księga umarłych*), które zyskały współczesny komentarz i wznowienia. Można wyróżnić kilka nurtów, gatunków literatury tanatologicznej sytuujących się poza światem akademickim: opisy doświadczeń śmierci klinicznej, dalekowschodnie traktaty, psychoterapeutyczna literatura, dzienniki umierania. Ważnym nurtem jest literatura poświęcona żałobie i konieczności żałoby, którą we wciąż zmedykalizowanym języku nazywa się depresją. Psychologowie dziś zwracają uwagę, że żałoba jest wręcz niezbędna, a skutki jej znoszenia niebezpieczne (Ariès 1993, 254). Uwagę opinii publicznej przyciąga dyskusja wokół eutanazji, otwierająca społeczeństwo na debatę o śmierci, w której może najbardziej powszechny staje się protest przeciw medykalizacji i zamykaniu Śmierci w zaułkach szpitali i hospicjów.

[1] W rozdziale wykorzystuję fragment swojego artykułu (Kubiak 2007b).

Wiele pozycji popularnej literatury tanatologicznej można zaliczyć do fenomenu New Age[2]. Kultura ta na różne sposoby podejmuje wątek śmierci. Warto tu zaznaczyć jej optymistyczny wydźwięk, którego najbardziej skrajnym przejawem jest poszukiwanie nieśmiertelności, zaprzeczanie konieczności śmierci. „Konwencjonalna" literatura związana ze śmiercią skupia się na „twojej śmierci", podejmuje głównie wątek żalu po stracie członka rodziny. Uderzającą cechą literatury New Age w porównaniu z innymi nurtami jest *topos* „mojej śmierci". Służą temu swoiste podręczniki umierania, jak i praktyki (na przykład medytacyjne) stosowane w niektórych ośrodkach. Inaczej niż w nurcie żałobnym o charakterze świeckim, czysto psychologicznym, mają one charakter religijny, chociaż jest to duchowość prywatna i wielokulturowa. W przeciwieństwie do modelu medycznego New Age traktuje (poza wspomnianym skrajnym *toposem* nieśmiertelności) śmierć jako zjawisko naturalne. Za również naturalne uważa umieranie w domu, gdzie osoba jest „u siebie" i w kontakcie z bliskimi, którzy uczestniczą w całym procesie. W łagodzeniu bólu bardziej poleca się medytacje niż środki farmakologiczne. Nurty skupione na stanach świadomości podkreślają mediacyjną rolę stanu umierania, między śmiercią a ponownymi narodzinami. W tej transgresji osoba przechodzi do wyższego stanu świadomości. Mówi się też o tym w interpretacji karty Śmierci w talii tarota. Bardzo popularna w New Age jest koncepcja reinkarnacji, aczkolwiek zwesternizowana, indywidualistyczna i tu-światowa (Hanegraaff 1996, 262). Odnalezieniu reinkarnacyjnych przeszłych wcieleń służą seanse „regresingu" i stąd powstały również ich literackie narracje. Ruchy neopogańskie nawiązują do archaicznych koncepcji powiązania życia i śmierci w wiecznym cyklu całej Natury. Można powiedzieć, że Śmierć w New Age nigdy nie ma końca (Hanegraaff 1996, 258)[3].

[2] Więcej na temat New Age por. Kubiak 2005.

[3] Więcej na temat śmierci w New Age por. Hanegraaff 1996, 256–275; Walter 1993a; 1996.

Śmierć z bliska. Doświadczenia śmierci klinicznej

Najpierw znalazłem się w czarnej próżni, w której poruszałem się z niezwykłą szybkością. Można by ją chyba porównać do tunelu. Miałem wrażenie, jakbym w wesołym miasteczku jechał diabelską kolejką przez tunel z wielką szybkością.

Raymond Moody (1993, 35)

Na wyobrażenia New Age związane z życiem po śmierci składa się mozaika wielu źródeł. Propagatorzy Wodnika równie chętnie sięgają do hinduizmu, buddyzmu, chrześcijaństwa, religii amerykańskich Indian, jak do rewelacji teozoficznych i spirytualistycznych. Jak w każdej innej sferze uczestnicy New Age próbują odnaleźć analogiczne opisy życia po śmierci. W literaturze New Age na temat śmierci dominuje jednak inne źródło: są nim relacje z pierwszej ręki, od osób, które przeżyły śmierć kliniczną i powróciły do życia. Odbija się tu charakterystyczna dla Nowej Ery żądza empirycznego dowodu, jak i poleganie na swoich doświadczeniach zamiast cudzych teoriach.

Gatunek literatury związany z relacjami osób, które przeszły śmierć kliniczną, należy do najbardziej reprezentatywnych dla nurtu literatury śmierci w New Age. Można go potraktować jako swego rodzaju protest przeciw ciszy na temat życia pozagrobowego w Kościele. Śmierć, zepchnięta na margines kultury, tu staje się jednym z centralnych tematów. Czy jednak w ogóle istnieje?

W języku aramejskim słowo oznaczające śmierć można przetłumaczyć jako „nie tutaj, obecny gdzie indziej". Ta starożytna koncepcja śmierci najlepiej oddaje istotę przeżyć na granicy śmierci i tego, co spotyka doznających. Ci ludzie byli obecni – gdzie indziej (Atwater 1995, 21).

„Umarłam! Jakie to przyjemne!" (Moody 1993, 43). Śmierć właściwie nie istnieje. To przejście do innego wymiaru bytu, innego, lepszego świata. Więc staje się ona czymś upragnionym. Ci, którzy byli Tam, nie chcą wracać. „[Śmierć – A.E.K.] Nie jest taka straszna, jak się ją maluje. Jest po prostu zmianą. Wizytą. Nożyce zaś są najbardziej reprezentatywnym przedmiotem dla władczyni życia i śmierci. Łącząc i dzieląc" (Bro 1994, 258). Śmierć jest wręcz czymś normalnym dla duszy (Bro 1994, 267).

Doznania z pogranicza śmierci zawierają pewne powtarzające się elementy. Melvin Morse i Paul Perry wymieniają następujące etapy: „uświadomienie sobie własnej śmierci", „spokój i brak poczucia bólu", „doznanie przebywania poza ciałem", „podróż przez tunel", „ludzie w świetle", „Świetlista Istota", „przegląd życia", „niechęć do powrotu", „zmiana postawy" (Morse, Perry 1993, 6–9). Atwater wymienia następujące elementy: „wrażenie opuszczania ciała", „przebycie ciemnego tunelu", „wejście w światło ukazujące się na końcu ciemnego tunelu", „powitanie przez przyjazne głosy, ludzi lub świetliste istoty", „panoramiczny przegląd całego życia", „zmiana w postrzeganiu czasu i przestrzeni", „odczuwanie niechęci do powrotu na ziemię", „rozczarowanie z powodu powrotu do życia" (Atwater 1995, 34–35). Moody tak opisuje „idealne" przeżycie śmierci, powstałe w wyniku wysłuchania ponad stu relacji:

> Człowiek umiera i kiedy znajduje się w momencie największego cierpienia fizycznego, dochodzi do niego głos lekarza oznajmiającego jego śmierć. Wtedy zaczyna słyszeć przykry hałas, głośne dzwonienie albo szum, i w tej samej chwili czuje, że bardzo szybko porusza się w długim, ciemnym tunelu. Potem nagle spostrzega, iż znajduje się poza swoim fizycznym ciałem, ale nadal przebywa w fizycznym bezpośrednim otoczeniu i widzi swoje ciało z pewnej odległości – jak widz w teatrze. Oszołomiony, zmieszany obserwuje nadal zabiegi reanimacyjne. Po chwili odzyskuje panowanie nad sobą i jakby przyzwyczaja się do tej przedziwnej sytuacji.

> Spostrzega, że nadal ma „ciało", ale bardzo różne od dotychczasowego i obdarzone innymi możliwościami niż to fizyczne, które zostawił. Wkrótce zaczynają sie dziać niezwykłe rzeczy: pojawiają się inni, żeby mu pomóc. Widzi duchy krewnych i przyjaciół, którzy zmarli wcześniej, i pojawia się przed nim pełen miłości, promieniejący ciepłem duch, którego nigdy dotąd nie spotkał, jakaś świetlista istota. Zwraca się ona do niego bez słów, żeby dokonał oceny swego życia, i pomaga mu w tym, ukazując natychmiast panoramę minionych ważniejszych wydarzeń. W pewnej chwili zdaje sobie sprawę, że zbliża się do jakiejś bariery czy granicy – zapewne granicy pomiędzy życiem ziemskim i przyszłym. A jednak wie, że musi wrócić do doczesności, że czas jego śmierci jeszcze nie nadszedł. Nie chce tego, gdyż pogrążony w uczuciu niezwykle intensywnie przeżywanej radości, miłości i spokoju jest zachwycony tym, co się z nim dzieje. Pomimo to łączy się jakoś ponownie ze swym fizycznym ciałem i żyje nadal (Moody 1993, 25–26).

Większość autorów opisujących umieranie kładzie nacisk na pozytywne odczucia. Śmierć jest przedstawiana jak najbardziej egzotyczna wycieczka *science fiction*: bez użycia środków transportu (strumień energii nieznanego pochodzenia). Chociaż umarli wracają, to ze wspomnieniem czekającej ich bajkowej przyszłości wraz z najbliższymi. Pojawiają się jednak czasem i odczucia negatywne. Atwater opisuje cztery typy przeżyć na granicy śmierci: inicjujące, piekielne (Atwater 1995, 84–88), piekło uzdrowicielskie (Atwater 1995, 91, 94), niebiańskie (Atwater 1995, 96–97), transcendentne (Atwater 1995, 52–53). Najgorsze przeżycia przedstawiane były w następujący sposób:

> Relacjonując przypadki „piekielne", moi rozmówcy nie wspominali o ognistej temperaturze ani o płomieniach; mówili raczej, że miejsce, w którym się znaleźli, jest zimne, wilgotne, przyprawiające ich o dreszcze, albo w jakiś sposób przykre lub puste. W ich opisach pojawiało

> się przygaszone, mętne światło, czasem szare lub „ciężkie", zamglone. Wiele osób widziało początkowo jasne światło, które potem, gdy się do niego zbliżyły, przygasało lub ciemniało. Wszyscy natomiast czuli się w jakiś sposób zaatakowani lub podejmowali próbę ucieczki, przeżywali ból albo silny niepokój. Uderzała ich panująca wokół całkowita obojętność i odczuwali konieczność podjęcia obrony i/lub walki o prawo do dalszego życia. W ich opisach często pojawiał się również temat dobra i zła oraz takie nieziemskie istoty, jak diabły i anioły (Atwater 1995, 88).

Te opisy jak z horroru służą przekazaniu treści psychoterapeutycznych lub moralnych. „[Doznanie piekielne – A.E.K.] doświadczane jest zwykle przez osoby tłumiące i duszące w sobie głębokie poczucie winy, lęk i gniew, albo tych, którzy po śmierci spodziewają się surowej kary lub cierpienia" (Atwater 1995, 52). Nawet te straszne doświadczenia mają pozytywny rezultat:

> Z moich obserwacji wynika, że każdy z przypadków „piekielnych" stanowi wyraz konfrontacji człowieka ze swym cieniem (czyli z tym aspektem jaźni, który był dotąd tłumiony lub wypierany). Jest mechanizmem wykorzystywanym przez psychikę …w procesie uzdrawiania i rozwoju (Atwater 1995, 94).

Zdaniem Moody'ego owe doświadczenia są udziałem samobójców: „Jak to powiedziała pewna kobieta: «Jeśli ktoś był tu udręczoną duszą, będzie nią również i tam»" (Moody 1993, 130).

Jakby na potwierdzenie tego, że śmierć nie istnieje, wizje życia po śmierci mają bardzo fizykalny charakter: odbywają się tam spotkania rodzinne i z przyjaciółmi, zmarli otrzymują młode, zdrowe ciała (są zawsze w kwiecie wieku: 20–30 lat) (Monroe 1994a, 144). W czasie kontaktów osób przeżywających śmierć kliniczną ze zmarłymi ci drudzy przejawiają dziwnie materialne zainteresowania: na przykład zmarły daje we śnie wskazówkę dotyczącą akcji kolei żelaznych (Bro 1994, 264). Jak w ludowych sennikach

przekazują oni praktyczne rady na temat życia doczesnego. Kontakt doświadczających śmierci klinicznej z tamtym światem może wyglądać w ten sposób: „Zmarła przyjaciółka uszczypnęła pewną śniącą, która chciała sprawdzić, na ile rzeczywisty jest taki kontakt. Zrobiła to tak mocno, że kobieta obudziła się z krzykiem. Innego śniącego duch pociągnął za palec u nogi" (Bro 1994, 266). Spotkania ze zmarłymi opisywane są w języku relacji z rodzinnego zjazdu:

> Kiedy usłyszałam, jak doktor to mówi, poczułam, że coś się ze mną dzieje, i zdałam sobie sprawę, że pod sufitem pokoju unosi się mnóstwo ludzi: wszystkich znałam przedtem, ale oni umarli wcześniej. Rozpoznałam babcię i koleżankę szkolną, wielu krewnych i przyjaciół. Wydaje mi się, że widziałam głównie ich twarze i czułam ich obecność. Sprawiali wrażenie zadowolonych. Było to bardzo miłe spotkanie i wiedziałam, że przyszli, by mnie chronić albo prowadzić. Miałam prawie wrażenie, że wróciłam do domu, a oni zebrali się, żeby mnie przywitać. Przez cały czas miałam uczucie jasności i piękna. To były naprawdę cudowne i niezwykłe chwile (Moody 1993, 55).

Słynne Miejsce Spotkań zaraz po śmierci wygląda według relacji w ten sposób:

> W czasie jednej z „wizyt" znalazłem się w jakimś parku, ze starannie wypielęgnowanymi kwiatami, drzewami i trawą. Były tam krzyżujące się ścieżki, niczym na ogromnej promenadzie. Setki mężczyzn i kobiet spacerowały lub siedziały na ławkach ustawionych przy ścieżkach. Niektórzy byli całkiem spokojni, inni odrobinę podenerwowani, a u wielu na twarzach widniał wyraz całkowitej dezorientacji. Sprawiali wrażenie niepewnych, niemających pojęcia, co robić, ani co będzie dalej (Monroe 1994a, 107).

Kwintesencją fizykalności życia pozagrobowego jest wyobrażenie Śmierci jako istoty: „Nie jesteś postacią w czarnej masce,

kapturze, ani szkieletem, czy też Ojcem Czasem z kosą w dłoni. Jesteś piękna i silna, masz zaróżowione policzki, a w dłoni trzymasz nożyce" (Bro 1994, 257). Już sam pomysł – antropomorfizacja śmierci – jest znaczący, gdy w nowoczesności stała się ona czymś abstrakcyjnym, nieuchwytnym.

Śmierć wychodzi z ukrycia, stając się jednak jeszcze jedną rzeczywistością iluzjonisty (obok wizji z reklam) – w ten sposób można podsumować najważniejsze rysy życia po śmierci Nowej Ery. Wyobrażenia umierania, śmierci i zaświatów stanowią zasadniczą opozycję do całego paradygmatu śmierci w kulturze Zachodu: nieszczęścia, żalu i żałoby po zmarłych, zagadki i absurdu śmierci, śmierci jako kresu życia wreszcie. W Nowej Erze śmierć przynosi życie.

„Dobra śmierć"

Śmierć przychodzi. Ona nie ma wyglądu
nienormalnego, niesamowitego.

Daniéle Massija, płyta *Słowa*

Literatura poświęcona „dobrej śmierci", zapoczątkowana przez Elisabeth Kübler-Ross, wyrasta z protestu przeciw medykalizacji i depersonalizacji śmierci, przeciw „trzymaniu języka za zębami", czy – jak mawiają Anglicy – *a stiff upper lip*, w obliczu nieludzkiej machiny szpitalnej, pozbawiającej śmierć jej godności i odświętności. Literatura ta odkrywa długi i skomplikowany proces, który dopiero tu okazuje się prawdziwym obrzędem przejścia (Gennep 2006). W rytuale tym uczestniczy przede wszystkim umierający, ale towarzyszą mu również osoby do tego przygotowane, czasem rodzina i przyjaciele. Procesy emocjonalne, przewartościowanie swojego życia, nawiązanie bliskich relacji i zerwanie z innymi mają prowadzić do *katharsis*, do

osiągnięcia spokoju, mądrości, postawy *let it go*, aby wydobyć pozytywne i pouczające strony tej fazy życia. Śmierć traktuje się tu jako Nauczycielkę. Kładzie się nacisk na proces indywidualny, gdzie nie ma jasno wytyczonych schematów postępowania. Zostawia się również miejsce na momenty gniewu i agresji, gdyż umierający ma przede wszystkim nie represjonować niczego w sobie i przyjrzeć się swemu prawdziwemu obliczu. Ekspresja wszelkich uczuć, nurt w kulturze nazwany przez Roberta Bellaha (1985) ekspresywnym indywidualizmem, jest ważnym rdzeniem tego podejścia. Kübler-Ross zapoczątkowała wyłom w kulturowym kontekście umierania: rolę ekspertów przejęli umierający. To oni uczyli lekarzy, kapelanów, psychologów, jakie są potrzeby ludzi w ostatnim obrzędzie przejścia, w fazie *decathexis*. To oni przekazali, co można zrobić, aby proces ten uczynić mniej strasznym, mniej samotnym, mniej bolesnym. Pacjenci Kübler-Ross w wielogodzinnych spotkaniach uczyli, jak ważne jest uwzględnianie niepowtarzalności osoby, aby zachowała godność i odzyskała spokój.

Indywidualizacja procesu umierania, choć niekoniecznie przecinać musi więzy z instytucjami kościelnymi, to jednak na pewno promuje duchowość intymną, subiektywną, wewnętrzną. W rytuale umierania powinien zostać nawiązany prawdziwy kontakt z duszą lub – w języku świeckim – jaźnią bądź z prawdziwym sobą. Proces ten ma być odkłamaniem, odrzuceniem wszelkich póz i masek, spotkaniem z naszą prawdziwą, wewnętrzną istotą. Zaakceptowanie wszystkiego, co się wydarza, praktyka uważności, nieprzywiązywanie się do aktualnych stanów, ćwiczenie obserwacji siebie – korespondują z naukami buddyjskimi i nie dziwi, że najgłośniejsze podręczniki przygotowania do umierania napisane zostały przez Stephena Levine'a, buddyjskiego nauczyciela. Katolicka ludowa religijność ze swoim przywiązaniem do zewnętrznego celebrowania świętości jest tu, w owych naukach, szczególnie *passé*. Levine uczy życia w teraźniejszości, celebrowania wszelkich przejawów chwili, baczenia na stany wewnętrzne, choć bez przywiązywania się do nich. Akceptacja wszystkiego, co się dzieje, ta najtrudniejsza lekcja umierającego, jest osią praktyki w ostatnim

obrzędzie przejścia. Człowiek Zachodu musi się oduczyć najpierw prób kontrolowania przyszłości i teraźniejszości i odwiązać się od oczekiwań, planów, nastawień. To, co się w tym procesie wydarza, jest poza kontrolą kogokolwiek. To, że można w ostatnich chwilach życia doświadczać radości, miłości i spokoju, jest czymś, co Zachód musi odkrywać na nowo.

Literatura poświęcona „dobrej śmierci" opowiada się za modelem „otwartej świadomości" (Glaser, Strauss 1965), gdzie bez udawania, w tej nowej sytuacji, na nowo trzeba nauczyć się rozmawiać i skonfrontować do końca z próbami o charakterze inicjacyjnym. Inicjacje, zagubione we współczesnej cywilizacji, w kulturach archaicznych przygotowywały do spotkania z Nieznanym, do zmierzenia się z lękiem, horrorem śmierci, bólem fizycznym i psychicznymi wizjami. Proces umierania jest z natury odmiennym stanem świadomości. Towarzyszący mu żywi mogą się jednak z niego wiele nauczyć.

Buddyjskie traktaty godnego życia i umierania

Bądź ostrożny, bądź przytomny, kolejny
dzień twego życia właśnie przemija.

Dalajlama (2003, 34)

W latach osiemdziesiątych zaczęły się ukazywać w Polsce pierwsze przekłady buddyjskich tekstów dotyczących umierania. Były to m.in. *Koło życia i śmierci* pod redakcją Philipa Kapleau oraz fragment *Tybetańskiej księgi umarłych* opublikowany w „Literaturze na Świecie". Obecnie, w XXI wieku, wydawane są wprowadzenia do tych wciąż dla Europejczyka ezoterycznych tekstów. Traktaty te na pewno cenne są dla ciągle rosnącego grona buddystów w Polsce. Pewne idee i zalecenia znajdują jednak szerszy oddźwięk w kręgach osób poszukujących duchowości. Zacząć wypada od zaakcentowa-

nia unikalności tych tekstów, a przede wszystkim *Tybetańskiej księgi umarłych – Bar-do Thos-grol*, która w bardzo szczegółowy sposób opisuje kolejne fazy, przez które przechodzi umierający, następnie stan pośredni – *bardo* – oraz powtórne narodziny. W literaturze chrześcijańskiej nie ma tekstu porównywalnego z tym podręcznikiem umierania. Brak takiej duchowej pomocy może sprzyjać zainteresowaniu chrześcijan tekstami buddyjskimi. Jakie idee mogą być przyswajane w szerszych kręgach poszukiwaczy duchowości? Jednym z ważnych przesłań buddyjskich tekstów tanatologicznych jest przekonanie o konieczności duchowej praktyki za życia. Traktaty te są dla buddystów podręcznikami codziennej medytacji. Dla żarliwego czytelnika Mircei Eliadego, Carlosa Castanedy czy Hermanna Hessego nazwanie śmierci swoim sprzymierzeńcem jest bliskie. W medytacji nad śmiercią nie chodzi o pesymistyczne rozważania dotyczące bezużyteczności ludzkich zmagań na ziemi, ale o zrozumienie prawdy o nierozdzielności dwóch aspektów: życia i śmierci, i o konieczności duchowej praktyki. Nieprzewidywalność śmierci czyni ważną tę właśnie chwilę. Medytacja nad nietrwałością sprzyja afirmacji teraźniejszości i dystansowi wobec przeszłości i przyszłości. Owa afirmacja bliska jest osobowości ponowoczesnej (Bauman 1998, 202). Również idea reinkarnacji wpisuje się w ponowoczesny model kultury. Jest on opozycją wobec chrześcijańskiej wizji linearnej, wizji jednorazowości osób i rzeczy. Rozumienie kultury jako ciągłego *recyclingu* (Bauman 1998, 209) sprzyja swoistej recepcji archaicznych koncepcji czasu cyklicznego, wiecznego umierania i odradzania się życia. Śmierć staje się ważnym aspektem życia, rozumianego szerzej i obejmującego również owe bardziej zakryte sfery pośrednie. Traktaty buddyjskie są więc podręcznikami życia. Przypominając o owej najtrudniejszej próbie, mówią o wadze wyborów, uczynków czasu teraźniejszego. Uczą przechodzenia przez inicjacje całego życia, kładąc nacisk na stan umysłu, świadomości. Zajmowanie się rozwojem świadomości jest znowu bliskie kręgom nowej duchowości. Śmierć jest tu nauczy-

cielką życia. Ma pomóc być bardziej obecnym w życiu, skupionym na tym, co najistotniejsze. Wzywa nie do opuszczenia rąk, ale do bardziej świadomego życia w teraźniejszości. Buddyjskie *ars moriendi* uczy, jak uważniej i pełniej żyć.

Naga śmierć

Nie ma nic na wielkim, zamarzniętym jeziorze,
tylko śmierć blada, w oczach szeroko otwartych.

Daniéle Massija, płyta *Słowa*

W latach dziewięćdziesiątych pojawia się nowy rodzaj dyskursu o śmierci: dzienniki umierania[4]. Towarzyszą mu również relacje z pracy w hospicjach i filmy fabularne. Książka Jacka Baczaka *Zapiski z nocnych dyżurów* (1995) była nominowana do nagrody Nike. Literatura ta obnaża brzydotę, ból, bezgraniczne i pozbawione nadziei na kres cierpień za życia chwile. Odsłania ona to, co kultura oficjalna zamiata pod dywan sterylności i higieny. Jest znamienne, że większość dzienników opowiadających o zmaganiach z chorobą, umieraniem i żałobą zostało napisanych przez kobiety[5]. Jak się wydaje, uwidacznia się ten nieprogramowy odcień feminizacji kultury, ukazujący klęskę procesów racjonalizacji, instytucjonalizacji i modernizacji z jej nowymi tworami hybryd: ludzi połączonych z maszynami, podtrzymującymi fizjologię. Książki te zawierają opisy wydalania, zmagania z bólem i udrękę badań, operacji i oczekiwań na wyrok śmierci. Ukazana w nich brzydota umierania została wyprzedzona przez współczesną sztukę, obnażającą ciało brzydkie, zdeformowane, nieestetyczne. Sztuka ta, której

[4] Szerzej na ten temat por. Kubiak 2007a; 2007c.

[5] Baranowska 1994; Didion 2007; Drażba 1995; Carter 2012; Hennezel 1998; Mazurkiewicz 2007; Picardie 1999; Tuszyńska 2007; Zorza 1999; Zwierzyniecka-Matzke 2002; książka Trei i Kena Wilber (1995).

w Polsce najbardziej skandalizującym przykładem jest twórczość Katarzyny Kozyry, zaprotestowała przeciw mirażom doskonałego ciała stworzonego w świecie mediów. Dzienniki na przykład angielskiej dziennikarki Ruth Picardie (1999) czy polskiej dziennikarki Tamary Zwierzynieckiej-Matzke (2002) pokazują „złą śmierć". Nie zajmują się one duchowymi wymiarami zaświatów, ale jedynie zmaganiami chęci życia z okrucieństwem choroby. Są głosem protestu przeciw milczeniu kultury o całym długim procesie umierania. Media, tak często epatujące nagłą śmiercią lub informujące tylko o fakcie dokonanym, że znana postać odeszła na zawsze, czasem ze skromną adnotacją: „po długiej chorobie", unikają nudnych w końcu korytarzy szpitalnych. Z brutalną otwartością i ze swoistym czarnym humorem mówi o tym Sarah Kane w sztuce *Psychosis 4.48*: „Śniło mi się, że poszłam do lekarki i powiedziała, że zostało mi osiem minut życia. Czekałam w pierdolonej poczekalni pół godziny" (*Psychosis 4.48*).

Dzienniki ukazują śmierć nie jako wydarzenie, ale długi, czasem wieloletni proces. Autorki bezlitośnie ukazują konsekwencje choroby i samego leczenia, deformacje ciała. Angielska dziennikarka Ruth Picardie pisała:

> Tak czy owak, przyzwyczaiłam się, że codziennie rano muszę doprowadzać do porządku łóżko odkurzaczem, no i z krótkimi włosami łatwiej będzie sobie radzić. Tymczasem wszystkich, których znam, proszę o kupienie mi czapki. Mam nadzieję, że nie wystraszę dzieci – zdaje mi się, że będę wyglądać dosyć dziwacznie. Żeby chociaż moje pieprzone rzęsy itp. pozostały na swoim miejscu (Picardie 1999, 8).

„Czy będę dla niego atrakcyjna, taka zdeformowana, pokryta bliznami, koślawa? Musi umieć się odnaleźć między współczuciem a usiłowaniem rozweselenia mnie. To samo stare błędne koło – chcę, żeby mi współczuł utraty piersi, ale gdy to robi, wydaje mi się, że tak naprawdę żałuje, że nie będzie mnie chciał z jedną piersią!" (Wilber

1995, 136). „A pewnego popołudnia, gdy zwierzałem się z mych cierpień podobiźnie Eugenii, pomiędzy nami pojawiła się jakaś nieznajoma postać. W odbiciu w gablocie ujrzałem twarz człowieka, którego wyciągnięto z beczki z dioksyną. Usta wykręcone, nos uszkodzony, włosy w nieładzie, przerażony wzrok. Jedno oko zaszyte, a drugie wytrzeszczone jak oko Kaina. Przez minutę wpatrywałem się w tę zamazaną kukłę i nie potrafiłem zrozumieć, że to ja" – pisze bohater książki *Motyl i skafander* Jean-Dominique Bauby (2008, 28–29).

Dzienniki pokazują bezradność współczesnych wobec śmierci. Nie ma tu znieczulających środków religijnych czy moralnych. Jedynie ludzkie więzi osłabiają jej przerażające oblicze. Tak mówi o tym z ironią i czarnym humorem bohaterka filmu *Dowcip* w reżyserii Mike'a Nicholsa, zagrana przez Emmę Thompson:

> Był to niewątpliwie popis czułostkowości. Lody, kochana. Nie mogę uwierzyć, że moje życie stało się takie ckliwe. Ale nie ma na to rady. Nie widzę wyjścia. Rozmawiamy o życiu i śmierci. Nie abstrakcyjnie. Rozmawiamy o moim życiu i mojej śmierci. Nie mam pomysłu na inny ton. I czasu na szermierkę słowną. Szczegółowa analiza badawcza byłaby tu najgorsza. Erudycja, interpretacja, komplikacja. Czas na prostotę. Śmiem twierdzić, że czas na uprzejmość. Myślałam, że nadzwyczajna bystrość umysłu to załatwi. Ale widzę, że zostałam zdemaskowana. Boję się (*Dowcip*).

Śmierć na życzenie

Jak ulga, pocieszenie, śmierć dotknęła swoim palcem.

Daniéle Massija, płyta *Słowa*

Bodaj w 2001 roku w Polsce na łamach gazet częściej zaczęto pisać o eutanazji. Towarzyszyła temu krytyka warunków szpitalnych, pozbawiających możliwości spełnienia najistotniejszych potrzeb

umierających: walki z bólem, spokoju, ludzkiego ciepła, decydowania o swoim losie. Debata zaczęła się w Polsce dopiero, gdy konkretne osoby zgłosiły do sądu prośbę o eutanazję. Janusz Świtaj z Jastrzębia-Zdroju, sparaliżowany po wypadku motocyklowym, napisał książkę *12 oddechów na minutę* (Świtaj 2008), w której opisuje swoje przeżycia i sposoby radzenia sobie z kalectwem. Zaczyna on tymi słowy: „Mam dwanaście oddechów na minutę… Tylko na wydechu mogę wydać głos. Mówię z przerwami… Wtedy respirator ma wdech…" (Świtaj 2008, 7).

W 2002 roku świat śledził walkę o prawo do godnej śmierci czterdziestokilkuletniej sparaliżowanej Angielki. Również w tym roku pokazano film dokumentalny *Kronika zaplanowanej śmierci*. Ukazywał on ostatni rok życia Belga Jeana-Marie Loranda, od dziecka cierpiącego na postępujący zanik mięśni, skazanego na pomoc w najdrobniejszych czynnościach życiowych, niezależnego jedynie umysłowo. Jean-Marie, nieumierający i zdolny do pisania dziennika na komputerze, przeżywający nawet miłość, jest zdeterminowany w swojej niezgodzie na egzystencję określoną przez chorobę. Wbrew sprzeczności z prawem udaje mu się wywalczyć prawo do śmierci. Pojawiły się również filmy fabularne przedstawiające nie piękną i wzniosłą śmierć, ale pozbawioną upiększającej osłony. *Inwazja barbarzyńców* (2003) w reżyserii Denysa Arcanda ukazuje umierającego na raka wykładowcę historii, któremu syn zapewnia jedyną możliwą pomoc, gdy medycyna zawodzi. Ściąga on przyjaciół ojca, zabiera go ze szpitala do domu nad jeziorem, gdzie spędził dobre chwile, zdobywa nielegalnie heroinę dla złagodzenia bólu i wreszcie pomaga mu godnie odejść, współpracując w eutanazji. *Jego brat* (2003) w reżyserii Patrice'a Chéreau bezlitośnie rejestruje udrękę i upokorzenia znoszone przez trzydziestokilkuletniego Thomasa, jego strach i wreszcie poddanie się chorobie: bezradność personelu, której towarzyszy nieubłagana konsekwencja, nieludzkość procedur walki o życie pacjenta do końca. *W stronę morza* (2004) w reżyserii Alejandra Amenábara opowiada biografię

Hiszpana Ramóna Sampedro, sparaliżowanego po skoku do morza w czasie odpływu, do 1998 roku walczącego o prawo do eutanazji. Bohater twierdzi, że egzystencja, jaką przyszło mu prowadzić, pozbawiona jest godności. Przewija się tu pytanie: czy życie to prawo, czy obowiązek? Filmy te odzierają ze złudzeń wizji pięknego cierpienia i nie epatują moralnymi czy chrześcijańskimi recepturami, jak godnie odchodzić. Pozostaje tylko strach i tortura codziennych zmagań z chorobą. Śmierci nie zasłania tu ani postać kapłana, ani nawet grono rodziny i przyjaciół. Na końcu bohaterowie sami muszą odpowiedzieć sobie na proste pytanie: jak długo jeszcze mogą wytrzymać upokorzenie i fizyczne cierpienie? To *psyche* i *soma*, a nie dusza, są prezentowane na pierwszym planie. Ostateczne wybory bohaterów, przyspieszenia śmierci, ukazane zostają jako ludzki protest po dojściu do granic cierpienia. Kiedy nie ma już nadziei na wyzdrowienie, pozostaje bunt lub prosta konstatacja: „Mój następny wers powinien brzmieć tak: Co za ulga wrócić po tych badaniach na salę. To nieprawda. Ulga – to być chirliderką jadącą na plażę na ferie wiosenne" (bohaterka sztuki Margaret Edson).

Współczesna literatura tanatologiczna i towarzyszące jej filmy dopuszczają do głosu Innych, wykluczonych. Przesunęła ona zainteresowanie ze sfery żałoby do sfery umierania. W centrum stoi tutaj „moja", a nie „twoja śmierć". Głosy te mówią, że umieranie to nie punktowe zdarzenie, ale proces równie zawiły jak samo życie. Część tej literatury przywraca śmierci wymiar sakralny. Tak jest w przypadku popularyzowanej literatury buddyjskiej. Ale tu *sacrum* obejmuje całe życie. Śmierć traktowana jest jako nauczycielka żywych. Również w niektórych pozycjach gatunku „dobrej śmierci" mówi się o transcendentnych aspektach procesu umierania. Kładzie się tu jednak nacisk na konieczność pójścia swoją drogą, gdzie żadne reguły nie są absolutne. Każdy musi odkryć własną duchową prawdę. Odrzucone zostają powszechnie obowiązujące teologie. Niektóre pozycje podważają paradygmat żalu jako elementu asystującego w umieraniu. Wskazują na niego jako na przeszkodę

w pracy duchowej umierającego, w jego odejściu. Newage'owe *ars moriendi* proponuje znaczące nowe praktyki (Walter 1993b, 142), ale wskazuje na konieczność samodzielnej wewnętrznej pracy do wykonania. Literatura z gatunku „odejścia i powroty" znosi zjawisko śmierci, czyniąc z niej jedynie sferę graniczną, łączącą ten i tamten świat. Wizja zaświatów ukazana w tej literaturze swoją fizykalnością przypomina filmy kultury popularnej. Zaświaty przypominają też reklamówki biur podróży, kiczowate wizje raju. Dzienniki umierających oraz ważne filmy, które się ostatnio pojawiły (jak również dramaty Sarah Kane czy Margaret Edson), są najnowszym zjawiskiem w kulturze. Najbardziej może wartościową ich stroną jest odzieranie zjawiska śmierci ze złudzeń, z sentymentalnych i banalnych osłon, w jakie było utkane w kulturze popularnej i kościelnych przemówieniach. Literatura ta nie idzie na żadne kompromisy, jest szczera do bólu i pozbawiona wstydu uczuć i wstydu cielesności. Zdziera wszelkie maski: pobożne, wstrzemięźliwe, inteligentne. Jej ostatnim ostrzem jest ironia i czarny humor. Ale i ten zostaje na końcu obnażony: „Chcę wam powiedzieć, jakie to uczucie. Chcę to wyjaśnić własnymi słowami. Nie mogę. Nie ma słów. Czuję straszliwy ból" (bohaterka sztuki Margaret Edson). Louis-Vincent Thomas zapytuje: „Można paradoksalnie się zastanawiać, czy człowiek Zachodu nie obawia się śmierci dlatego, iż przestaje wierzyć we wszechmoc życia"? (Thomas 1993, 26). Literatura tanatologiczna, mówiąc o śmierci, mówi też o stosunku do życia. Czy można bez końca, jak twierdzą zagorzali postmoderniści, żyć epizodycznie i bez końca zadowalać się fragmentami „świętego baldachimu"? Niestety ekspertów od tych odpowiedzi już nie ma.

IV. Polska kostucha[1]

Trąby długie we łkaniu aż się zanoszą i znaki
Pokłaniają się zgóry opuszczonemi skrzydłami,
Jak włóczniami przebite smoki, jaszczury i ptaki

Cyprian Norwid (1934, 67)

Przedmiot badania

Tekst zajmuje się obecnością śmierci w społecznej przestrzeni publicznej. Temat ten ściśle wiąże się z polską tożsamością narodową. Przyglądam się polskiej kulturze z etnograficznym dystansem, by uchwycić to, co zbyt bliskie, oczywiste dla mnie – uczestnika tej samej kultury. Opisuję polską tożsamość narodową jako egzotyczne plemię z jego rytuałami i mitami. Wyróżniam najbardziej charakterystyczne cechy tej kultury, jak: żałoba, silna więź z przodkami, mity plemiennych katastrof i dokonań herosów. Plemię to wyraża żałobne emocje poprzez ekspresję smutku, żalu, nostalgii i bólu samookaleczeń ciała plemiennego. Główne rytuały polskiej kultury mają miejsce w sakralnych przestrzeniach związanych z kultem przodków. Najważniejsze *toposy* jej mitycznej narracji to: śmierć, cierpienie, komunikacja ze zmarłymi przodkami i herosami, krwawe ofiary i przygotowania do śmiertelnych rytów. W konstrukcji mitycznej przeszłości i rytuałów bierze udział plemienna

[1] W rozdziale wykorzystuję swój artykuł (Kubiak 2009).

starszyzna. Kościół katolicki podtrzymuje mity zorganizowane wokół głównego symbolu plemiennej tożsamości: Matki Boskiej Bolesnej. Symbol ten najlepiej wyraża ekspresję żałoby. Klan państwowy snuje mity o charakterze martyrologicznym, które wpisują się w religijne toposy. Te dwa nurty tworzą dwu-aktowy pasyjno-mesjanistyczny teatr (w rozumieniu Goffmana 2008).

Podmiot badania

Opisywany w tekście podmiot badania to sfera potocznej wyobraźni zbiorowej, rozumiana podobnie jak kategoria „potocznej świadomości" (Hołówka 1986; Geertz 2005). Ograniczam się tu do kręgu kultury katolickiej jako dominującego w Polsce zbioru ikon i praktyk. Rozumiem go jednak – właśnie poprzez skupienie na *praxis* (nie zaś wymiarze teologicznym czy liturgicznym) – jako „gatunek zmącony" (Geertz 1990) w sensie genetycznym: mieszankę tradycji katolickich, kościelnych i starosłowiańskich, ludowych, kultury wysokiej i niskiej. Opisywany tu podmiot przynależy do szerszej kategorii: religijności wyrastającej z „kultury typu ludowego". Była ona omawiana przez wielu antropologów kultury, od Stefana Czarnowskiego (1958), Jana Stanisława Bystronia (1926), po Ludwika Stommę (1986), Czesława Robotyckiego (1985), Joannę Tokarską-Bakir (2000). Cechuje ją: izolacja świadomościowa, rytualizm, sensualizm, zasada nierozróżnialności (na przykład wizerunku na obrazach, szablonach i w *realu*: tego, co wizerunek przedstawia), dominacja oralnego oraz ikonicznego przekazu nad pisanym, bytowa koncepcja prawdy. Kultura typu ludowego dotyczy podmiotu wyodrębnionego zgodnie z kryterium dystrybutywnym, nie zaś kolektywnym. Nie jest ona ograniczona do warstwy chłopskiej. Jak pisze Tokarska-Bakir, przejawy religijności typu ludowego „są rozproszone zarówno wśród ludu chłopskiego, miejskiego, szlachty (nie tylko zaściankowej, w znaczeniu bezrolnego

czy służebnego «ludu» szlacheckiego), arystokracji oraz inteligencji, a także w najrozmaitszych rejonach współczesnego społeczeństwa zurbanizowanego" (Tokarska-Bakir 2000, 24). Kultura typu ludowego występuje również w dzisiejszej miejskiej kulturze popularnej. Podmiot badania to potoczna świadomość (na przykład wyobrażenia na temat wizerunku Czarnej Madonny), a nie dzieła kultury wysokiej, analizowane z punktu widzenia historii sztuki. Chodzi tu również o praktyczny (w sensie popularnych, zbiorowych praktyk), a nie teologiczny czy liturgiczny wymiar religijności. Pojęcie „religijności typu ludowego" rozwija Anna Niedźwiedź:

> Umieszczając zatem pojęcie ludowej religijności w kontekście współczesnej rzeczywistości kulturowej oraz wykorzystując metodologię, a także zbiór pojęć używanych do analizy i opisu zjawisk kultury współczesnej, można przyjąć, iż mianem religijności ludowej (a właściwie *religijności typu ludowego*) określać będziemy szeroki zbiór społecznych zjawisk religijnych, w których zbiorowość ludzka wykorzystuje tzw. ludowe formy odczytania i interpretowania rzeczywistości. Do owych *ludowych* form zaliczyć można spontaniczne, żywiołowe i zbiorowe organizowanie się społeczności wokół pewnych wyobrażeń oraz przekonań o charakterze religijnym. Działania te związane są z wytwarzaniem rozmaitych zmityzowanych przekazów kulturowych, zrytualizowanych zachowań kultowych, którym przypisywane są magiczne oraz symboliczne znaczenia. W religijności typu ludowego odnaleźć można charakterystyczne dla całej kultury typu ludowego cechy, takie jak skłonność do mitycznego odczytywania rzeczywistości (np. interpretacja zdarzeń historycznych i bieżących w kontekście religijnym) (Niedźwiedź 2005, 232).

Po tym synchronicznym określeniu podmiotu należałoby jeszcze nakreślić go diachronicznie. Ponieważ cel tego tekstu to przedstawienie względnie jednolitego obrazu kultury, ograniczam się tu do perspektywy czasowej obejmującej XIX–XX wiek. Granica dzie-

więtnastowieczna podyktowana jest wyłonieniem się w tym czasie powszechnych w całej Europie sepulkralnych[2] form, jak: cmentarze z indywidualnymi grobowcami i masowe uczęszczanie na groby. Dolna granica, a zarazem narodziny nowych procesów, opisanych przeze mnie gdzie indziej (Kubiak 2014), przypadłyby na początek lat dziewięćdziesiątych, kiedy zaczynają się tworzyć zręby polskiej kapitalistycznej infrastruktury funeralnej. Do tego czasu śmierć była celebrowana zbiorowo, szczególnie z okazji wydarzeń społeczno-politycznych, zaś żałoba stanowiła formę protestu przeciw jej ukrywaniu, formę dawania świadectwa tragedii. Dlatego przywołuję również zjawisko masowej żałoby po Janie Pawle II w 2005 roku, chociaż towarzyszyły jej już zjawiska alternatywne, dające odpór uleganiu masowym żalom, w postaci na przykład t-shirtów z napisami: „nie płakałem po papieżu". W latach dziewięćdziesiątych do nadwiślańskiego kraju dotarły procesy indywidualizacji, kultury konsumpcyjnej, szerokiej oferty wyborów religijnych (Kubiak 2005). Dopiero wtedy, moim zdaniem, można mówić o „śmierci na opak" (Ariès 1989, 549) w Polsce. Czy opisywane w tekście elementarne formy przetrwają cały XXI wiek (w sensie powszechnej praktyki), to dopiero czas pokaże. Jesteśmy świadkami przełamywania owych elementarnych form przez: dyskusje o eutanazji, szerzej – etyczne debaty o granicach życia i śmierci, granicach dozwolonych ingerencji człowieka w naturę czy (zależnie od orientacji światopoglądowej) w dzieło boże (w dyskusjach o przeszczepach, metodach *in vitro* i aborcji), procesy indywidualizacji (dzienniki chorych i umierających), nurty konsumpcyjnej kultury (targi pogrzebowe i funeralna infrastruktura), sekularyzację (świeckie pogrzeby), nowe środki przekazu (wirtualne cmentarze i partycypacja w pogrzebach przez Internet). Zajmując się właśnie owymi nowymi formami, trzeba je umieścić naprzeciw dotychczasowego kontekstu kulturowego.

[2] *Sepulkrum* – grób, mogiła, zmarły.

Włócznia antropologa

Chociaż pełnymi garściami korzystam z pracy Niedźwiedź, to przykłady te mają nieco inną funkcję. Nie chodzi tu o etnograficzny czy socjologiczny opis tradycji (wymagałby on obszerniejszego, książkowego opracowania), ale o oddanie polskiego „klimatu śmierci", rytmu polskiego tańca z kostuchą (rozumianego metaforycznie) przez przywołanie charakterystycznych inscenizacji (Goffman 2008, 276). Inscenizacje te, podobnie jak w teatrze Tadeusza Kantora, mają służyć jako skondensowana wiązka symboli reprezentatywnych dla zbiorowej świadomości potocznej w Polsce.

„I powleczem korowód, smęcąc ujęte snem grody" – pisał Cyprian Norwid (1934). Ten obraz żałobnego korowodu, stałego motywu polskiej sztuki, że przywołam tylko korowód umarłych i manekinów powracających do szkolnych ławek w rytm wiedeńskiego walca w *Umarłej klasie* Tadeusza Kantora, dobrze oddaje siłę tradycji polskiej kostuchy. „W naszej sztuce XIX i XX wieku barokowy taniec śmierci zmienia się w metaforę ciążącego nad Polakami fatum" (Osęka 2000). Polska śmierć ma się dobrze. To tutaj, w czarnych czeluściach (znowu *Bema pamięci żałobny rapsod*), wciąż odradza się polska tożsamość narodowa. Aby się z tego korowodu panien żałobnych[3] wyrwać i opisać jego koleje, trzeba poddać się surrealistycznej wyobraźni i potraktować go jak sceny spektaklu teatralnego. Wybrałam tu do opisu figurę maszerującego z włóczniami i totemami plemienia nie dla taniej egzotyzacji. Przyczyna tkwi w metodologicznej taktyce, aby uchwycić elementarne formy obecności śmierci na polskiej scenie publicznej. Pojęcie „etnograficzny surrealizm", ukute przez Jamesa Clifforda (1988), oznacza arbitralne zestawianie różnych tożsamości kulturowych i przed-

[3] Na zarzut o pojawiającym się w tekście niestosownym tonie ironii i repulsji odpowiem tak: prawdziwa ironia i repulsja rodzą się z doświadczenia *tremendum* i są wobec niego zdystansowaniem.

miotów, aby odkryć inny wymiar opisywanej rzeczywistości. Zadanie etnograficznego surrealizmu Jean Jamin wyraził następująco:

> […] uczynić obcym to, co zdaje się znajome; badać rytuały i święte miejsca współczesnych instytucji z drobiazgowością „egzotycznego" etnografa i posługując się jego metodami; stać się obserwatorem, obserwującym tych innych, którzy są nami i, w końcu, tego innego, który jest mną[4] (Jamin 1980, 5).

Etnografia świadoma swojej praktyki kolażu jest obecna w pracach Emila Durkheima. W swej książce poświęconej australijskim plemionom przymierza on opisy kultury Aborygenów do współczesnych kościołów. Pójdę tu w ślady Durkheima (1990), aby otrząsnąć się samej z ekspiacyjnego tonu (tego osobistego i tego narodowego), by uchwycić najbardziej elementarne formy polskiej kostuchy.

Plemię i jego totemy

Jak pisał Durkheim (1990, 92), szczególną rolę w plemieniu odgrywa klan (uważający się za jedną rodzinę). Jego więzi określane są przez podtrzymywane tradycyjne obowiązki, takie jak: krwawa zemsta, żałoba, wzajemna pomoc. Tożsamość klanu związana jest z jego totemem. Może nim być rzecz jedyna w swoim rodzaju, jak również istota mityczna (Durkheim 1990, 95). Według Durkheima (1990, 103) totem odpowiada emblematom heraldycznym współczesnych narodów. Polski klan posiada wizerunek mitycznego zwierzęcia: orła w koronie. Później do niego powrócę. Kolejnym totemem jest krzyż wraz z umierającym na nim herosem. Totem ten wiąże podstawowe wątki mityczne. Występuje on w ważnych

[4] Tłumaczenie za: Sznajderman 1991, 9. Więcej o etnograficznym surrealizmie czytaj w: Clifford 1988; „Konteksty" 1991, nr 1.

świętach publicznych oraz w miejscach reprezentujących władze świeckie. Przede wszystkim zaś zajmuje centralne miejsce podczas religijnych ceremonii. „W stosunku do niego klasyfikuje się rzeczy na sacrum i profanum. Jest pierwowzorem rzeczy świętych" (Durkheim 1990, 109). Na poziomie rodziny – komórki elementarnej, totem występuje w postaci małych krzyżyków, noszonych na szyi przez niektórych (bardziej podkreślających swoją tożsamość Polaka katolika). Jako taki jest często przekazywany z pokolenia na pokolenie w rodzinie lub w ważnych relacjach. Towarzyszy też zmarłej osobie składanej do grobu. W tym wypadku zwykle występuje w wydaniu wisiorów zwanych różańcami. Wszystkie groby opatrzone są totemami. Postać herosa jest ukazywana w ostępach naszego kraju plemiennego, wśród ludu, w formie wyrażającej przygnębienie, zatroskanie. Jest on rzeźbiony jako Chrystus frasobliwy. Heros ten siedzi przygarbiony, z jedną ręką podpierającą opuszczoną, zasępioną twarz.

Tożsamość polskiego plemienia najlepiej wyraża jednak inny ważny symbol życia religijnego: Matka Boska Bolesna. Jej dzieje ukazane są w różnych wizerunkach wystawianych w lokalnych miejscach kultowych. Znamienne dla tożsamości polskiego plemienia jest, że wizerunek Matki Boskiej Wniebowziętej występuje niezwykle rzadko. Najczęściej uwieczniana jest ona w momencie żałoby, cierpienia, opłakiwania syna. Jako taka stanowi pierwowzór obrazów polskich matek opłakujących poległych na wojnach synów. Przyjrzyjmy się pokrótce dwóm głównym miejscom kultu i totemom: Matki Boskiej Częstochowskiej i Licheńskiej.

Społeczna recepcja sanktuarium w Częstochowie jest dobrym przykładem na to, jak mityczne wydarzenia (męka herosa przybitego do krzyża i żałoba jego matki) powtórzone zostają w wydarzeniach plemiennych, opiewanych w wątkach martyrologicznych, które zyskują rangę religijną. Podobnie liturgiczne spożywanie ofiary z herosa ma swoją analogię w mitach martyrologicznych opisujących rozlanie krwi krewniaków. Współczesny kult obrazu

Matki Boskiej Częstochowskiej zbadała i opisała Anna Niedźwiedź. W swym znakomitym studium pt. *Obraz i postać* (2005) badaczka ta pokazała współgranie wpływu Kościoła katolickiego (kardynała Stefana Wyszyńskiego[5], a także wydawnictw i kazań kleru poświęconych obrazowi) oraz „religijności typu ludowego". Figura Czarnej Madonny jest najlepszym przykładem współczesnego myślenia plemiennego, łączącego ludową pobożność z wątkami mitologii narodowej, a w omawianym tu plemieniu polskim – mitologii martyrologicznej[6]. Jak pisze Niedźwiedź:

> Cudowny obraz pojmowany jest jako *relikwia*, jednak nie w znaczeniu określonym ścisłą teologiczną formułą, lecz w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadaje *żywa religijność*. W obrębie *religijności typu ludowego* obraz – pojęty jako relikwia – zyskuje status przedmiotu *mającego moc uobecniania świętej postaci*. Wizerunek, czczony jako cudowny, zostaje w pewnym stopniu utożsamiony z osobą Matki Boskiej (Niedźwiedź 2005, 27).

Losy obrazu są „«od zawsze» ściśle połączone z narodem polskim" (Niedźwiedź 2005, 49). Autorka przytacza fragment tekstu z dewocyjnego pisma:

> Jasna Góra była zawsze miejscem lepszego wyczucia „pulsu Polski", ośrodkiem jedności, siły i prawdy. To nie tylko architektura, skarbce, muzea, pamiątki narodowe, wota i sam Obraz Bogarodzicy – czynią to miejsce właściwym do posłyszenia, „jak bije serce Polski". Sprawia to przede wszystkim Osoba organizująca te spotkania Narodu w ważnych momentach jego dziejów – obecna tu od sześciu stuleci Matka i Królowa Polski. Od tego ośrodka rozpływają się strumienie sił religijnych, kul-

[5] Por. Niedźwiedź 2005, 208.

[6] Stwierdzenie o łączeniu pobożności typu ludowego ze „sferą wyobrażeń o charakterze narodowo-patriotycznym" jest jedną z ważniejszych tez książki (Niedźwiedź 2005, 282).

turalnych i społecznych na całą Ojczyznę (*Do Czytelników…* 1983, za: Niedźwiedź 2005, 60).

Niedźwiedź omawia symbolikę obrazu. Istotną cechą wizerunku jasnogórskiego są widoczne na nim rysy, interpretowane w ludowej religijności jako rany na twarzy Matki Boskiej. Stały się one „szeroko pojętym symbolem cierpienia i wyrazem bólu" (Niedźwiedź 2005, 80). Przykładem adaptacji symbolu ran do „świata ideologii i mitologii narodowej" jest przytoczony przez autorkę tekst ojca Dionizego Łobżyńskiego, według którego rany nie tylko są „pamiątką miłości" Matki Boskiej do narodu, ale też „winny pobudzać do walki z heretykami" (Niedźwiedź 2005, 81). Mamy tu przykład przejścia od cierpienia do gniewu i mobilizacji w obronie tożsamości narodowo-chrześcijańskiej. „W symbolu ran zawarta jest wizja dziejów narodu – narodu cierpiącego, a zarazem narodu zawierzającego swojej Matce i Królowej, którą jest postać Matki Boskiej z częstochowskiego obrazu […] Nadanie ranom barw narodowych [w ikonografii twórczości drugiego obiegu lat osiemdziesiątych – A.E.K.] w sposób bezpośredni obrazuje jedność obrazu (jedność Matki Boskiej) i narodu zawartą we wspólnocie rany-cierpienia" (Niedźwiedź 2005, 102, 106) – pisze autorka. Mitologia plemienna niesie ze sobą treści uniwersalne. Widoczne jest to w przytoczonej przez badaczkę wypowiedzi: „«Rany zaczęły się wydłużać w stanie wojennym. Jak dojdą do serca albo do krawędzi obrazu, to będzie trzecia wojna światowa»" (Niedźwiedź 2005, 101). Wyobraźnia religijna typu ludowego wywołuje motyw płaczącego obrazu. Jest on również wkomponowany w mitologię plemienną. Autorka przytacza następujące wypowiedzi: „«Był przekaz w parafii, że obraz płakał, jak wojska radzieckie szykowały się na Polskę (mowa o grudniu 1981 – A.N.)»"; „«Mówiono, że po pacyfikacji kopalni 'Wujek' obraz płakał – łzy ukazały się na policzkach Matki Boskiej Częstochowskiej»" (Niedźwiedź 2005, 98–99). Jak pisze Niedźwiedź: „Łzy na obrazie częstochowskim

pojawiające się w czasie stanu wojennego, to dla wyobraźni ludowej znak – znak wspólnoty Matki Boskiej z cierpiącym narodem" (Niedźwiedź 2005, 99). Kolejnym elementem symboliki obrazu jest ciemna barwa twarzy Matki Boskiej, łączona w religijności ludowej z cierpieniem. „Rany i ciemna twarz wyrażają to samo – smutek i cierpienie wpisane w potrójny porządek mityczny: kosmiczny, historyczny i ludzki" (Niedźwiedź 2005, 118).

> W obrębie kultury ludowej kolor czarny to barwa związana ze sferą śmierci i smutku. Związek ciemnej karnacji Matki Boskiej Częstochowskiej ze smutkiem, cierpieniem i żałobą pojawia się również w wielu przeprowadzonych wywiadach (Niedźwiedź 2005, 122).

W mitologii sanktuarium istotną rolę odgrywa topos cudownej obrony Jasnej Góry (w różnych, popularnych wersjach) przed Szwedami, Tatarami, Turkami, husytami, Czechami, a nawet Krzyżakami. Opowieści te „posługują się tym samym zestawem pogańskich postaci, które w mitycznym porządku stanowią kolekcję wyobrażeń wypełniających etnologiczną kategorię obcego" (Niedźwiedź 2005, 157). Tak więc Jasna Góra to duchowa stolica Polski (Niedźwiedź 2005, 215), a postać z obrazu to Królowa i Matka Narodu (Niedźwiedź 2005, 222).

W opisie sanktuarium w Licheniu posłużę się badaniami antropolożki Małgorzaty Omilanowskiej (2008). Pisze ona o wpisaniu obrazu Matki Boskiej Licheńskiej w martyrologię plemienną Polaków. „Objawienia pasterza Mikołaja Sikacza, które zainicjowały kult w samym Licheniu, wpisują się natomiast w martyrologię Polaków w okresie zaborów, pasterz poddany został bowiem represjom ze strony władz" (Omilanowska 2008, 129). Badaczka ta pisze dalej:

> Matka Boska – a właściwie jej wizerunek – w potocznej świadomości Polaków traktowana jest jako symbol narodowy *per se*. Obraz matki Boskiej Licheńskiej wyposażony jest w dodatkowe kompetencje

wynikające z ważnego szczegółu ikonograficznego. Na pierwotnym obrazie z Rokitna przedstawiona została Maria w typie Matki Boskiej Bolesnej. Przy dolnej krawędzi obrazu do ramy doczepiona jest plakieta z orłem, która dodana została zapewne w połowie XVII wieku, a może dopiero w XVIII wieku. Obrazek licheński namalowany został już „razem" z plakietą z orłem, a wizerunek ptaka umiejscowiony został dokładnie na piersi Marii, co zgodne jest z treścią objawień licheńskich, według których Maria ukazywała się w szacie purpurowej, tuląc białego orła do piersi. Obecność orła w formie zgodnej z przyjętym kształtem polskiego godła czyni z wizerunku Matki Boskiej Licheńskiej „szczególnie polski" […]. Retoryka sanktuarium operuje podstawowymi skojarzeniami, odwołującymi się do polskich mitów narodowych z ich martyrologiczno-mesjanistycznym uwikłaniem oraz do wyobrażeń identyfikujących narodowe z ludowym i swojskim, osadzając je wokół osi, jaką stanowi kult maryjny, z Matką Boską, jako Królową Polski (Omilanowska 2008, 129–132).

Piakularne obrzędy

Charakterystyczną cechą polskiego plemienia jest piakularny[7] (Durkheim 1990, 373) charakter totemów, symboli, mitów i wielu rytuałów. Żałoba to najważniejszy przykład obrzędów piakularnych (Durkheim 1990, 374). Martyrologiczne mity podkreślają ofiary plemienne. Podobnie jak w australijskich plemionach, mają one „pewną domieszkę gniewu" (Durkheim 1990, 377) i wezwania do walki. Wielkanoc, mimo wątku mitycznego o ostatecznym zmartwychwstaniu Jezusa, ma oprawę i wydźwięk piakularny. Celebrowane jest czuwanie przy grobach, które są pieczołowicie przygotowywane, dekorowane (łączy się tu symbole mitologii martyrologicznej z religijną), a następnie odwiedzane przez tłumy wiernych. W czasie Bożego Narodzenia centralne miejsce w kulto-

[7] *Piaculum* – ofiara, pokuta.

wych przybytkach zajmują wizualizacje narodzin herosa. Zgodnie z przekazywaną tradycją święta rodzina ukazana jest jako grupa ludzi biednych, marginalnych, skupionych w stajence wokół leżącego na sianie noworodka. Ta kategoria ludzi wykluczonych, zdegradowanych, ale zwycięskich duchem odpowiada autowizerunkowi kreowanemu przez polskie plemię.

Zbiorowy charakter mają cieszące się niesłabnącą popularnością piakularne pielgrzymki. Najbardziej masowe z nich kierują się do Częstochowy. Ich pokutny charakter wyraża się w wysiłku maszerowania kilometrami w najbardziej upalne dni (lipiec–sierpień), okupionego zmęczeniem, poparzeniami, obtarciami nóg, nierzadko omdleniami. Cierpienie jest ofiarowane w intencji uleczenia choroby, pomyślności rodziny podstawowej i plemiennej. Pielgrzymi noszą na piersi plakietki przedstawiające twarz Matki Boskiej Częstochowskiej „z bliznami w kolorach flagi narodowej" (Niedźwiedź 2005, 108). Jednym ze szlagierów (są tu bowiem elementy ludyczne) śpiewanych podczas wędrówki do miejsca kultu jest pieśń *Czarna Madonna*. W częstochowskim miejscu kultu pielgrzymi doświadczają zdarzeń mirakularnych[8]: cudownych uzdrowień, uratowania życia, wyzwolenia z niewoli. „Można przypuszczać, iż narastanie opowieści mirakularnych i wyraźny rozwój tego wątku w najstarszych legendach o obrazie wyrażały potrzebę nieustannego potwierdzania sakralnych mocy wizerunku. Obrazowały również rozwój jasnogórskiego ośrodka kultowego, który sławą miejsca cudownego przyciągał kolejnych pątników" – pisze Niedźwiedź (2005, 258).

Kult przodków

Polskie plemię charakteryzuje silna i rytualnie podtrzymywana więź z przodkami. Zgodnie z wierzeniami Kościoła katolickiego

[8] Pojęcie zaproponowane przez Jacka Olędzkiego (1989; 1990).

istnieje wzajemny wpływ żywych i zmarłych: świętych obcowanie. Miejscem, gdzie zmarli znajdują się blisko opuszczonych, jest czyściec. Modlitwy żywych za zmarłych mogą pomóc przebywającym tam w dalszej podróży do nieba. Z kolei zmarli opiekują się żywymi. Owe teologicznie określone więzi są w kulturze ludowej po swojemu pieczołowicie podtrzymywane i pielęgnowane. Często po śmierci krewnego jego obecność objawia się w snach oraz przeczuciach pomocy z tamtej strony. Zmarli zamieszkują czy – jak się powiada – „spoczywają" w grobach, na cmentarzach[9]. Stąd dbałość o czystość[10] i wystrój miejsc pochówku oraz ich odwiedzanie z okazji rocznic i w święta. Idąc na cmentarz, powiada się: „jadę odwiedzić brata, matkę". Dbanie o cmentarze jest rozumiane jako warunek przetrwania dziedzictwa narodowego polskiego plemienia. Najbardziej zbiorowo (w publicznej przestrzeni) obchodzone święto to Zaduszki. Tradycja kościelna nakazywała, aby w wigilię Dnia Zmarłych (nazywanych wśród ludu Zaduszkami), 1 listopada, odmawiać nieszpory za zmarłych. W efekcie w kultowej praktyce Wszystkich Świętych (1 listopada) i Dzień Zmarłych zlały się w jedno dwudniowe święto. To 1 i 2 listopada, bez odgórnych zarządzeń klanu, plemię podejmuje masowe i spontaniczne ruszenie w kierunku cmentarzy. Półki wystaw sklepowych wypełnione są zniczami, a w kioskach pojawiają się „Spacerowniki" po historycznych cmentarzach. Na cmentarzu Powązkowskim co roku odbywa się kwesta na restaurację zabytkowych nagrobków. „Naszym obowiązkiem jest nie zapominać, że odeszli ludzie ważni dla nas, naszej kultury. A o nas świadczy, jak dbamy o historię, o wspomnienia" – mówiła w uroczystość Wszystkich Świętych w 2008 roku aktorka Maria Pakulnis (2008). Te dni wymagają

[9] Tekst ten pomija ważny obszar „nadmiaru bólu" (Janion 2007, 34) w doświadczeniu Holokaustu.

[10] Swoiste udomowienie grobów wyraża fakt szorowania ich przez co bardziej higieniczne osoby przy pomocy domowych (dawniej, jak na przykład Cif, Dosia), a obecnie specjalnie do tego celu produkowanych środków czystości.

specjalnych zmian tras plemiennych powozów, a klanowi funkcjonariusze postawieni zostają w stan gotowości na drogach pod hasłem: akcja Znicz. Ściśle przestrzegane są w te dni zakazy handlu i zabaw. Duch owego święta oddają słowa Allena Paula:

> Ów ceremoniał oddawania czci, odprawiany zarówno w najmniejszej wiosce, jak i w największym z miast, po części określa, co to znaczy być Polakiem. To pielgrzymka, której pominąć nie sposób. […] Znad kwiatów, zniczów i kadzidła wyłania się obraz narodu, który – trwalej chyba niż jakikolwiek inny naród – utrzymuje więź z przeszłością w znaczeniu jednostkowym i zbiorowym. Tożsamość narodowa Polaków jest tak silna, że nie zdołały jej pomniejszyć blisko dwa wieki brutalnego obcego panowania. Świadomość tego, kim są, Polacy po części zawdzięczają silnej wierze, że w dzień Wszystkich Świętych przodkowie przemawiają do nich zza grobu (Paul 2008).

Świętymi zaś są zmarli herosi kulturowi, zarówno zasłużeni dla kultury pisarze, aktorzy, piosenkarze, jak i polegli za ojczyznę żołnierze. Opiekunowie powązkowskiej nekropolii (Społeczny Komitet Opieki nad Starymi Powązkami, założony przez Jerzego Waldorfa) sprzeciwiają się nurtom kamieniarskiego supermarketu: nagrobkom z kolorowych granitów sprowadzanych z Chin, jak i nowomodnym czarnym pomnikom. W latach osiemdziesiątych na Wszystkich Świętych kwietne krzyże i znicze układane były także poza cmentarzami jako symbole oporu wobec politycznego reżimu.

Śmierć herosa

„Cud społeczny" (Zowczak 2007), jakim jest zbiorowe przeżycie religijne, dokonuje się w Polsce w kontekście protestu i żałoby. Takim wydarzeniem był tydzień czuwania po śmierci papieża Jana

Pawła II w 2005 roku. Na ten czas nawet media dostosowały się do potrzeb zbiorowego doświadczenia śmierci, nawet, jeśli czasem kończyło się to fiaskiem.

> Podporządkowaniu i wyciszeniu uległy wszelkie sprawy polityczne, aż do całkowitego zaniku zwykłych serwisów informacyjnych z kraju i ze świata. Przez pewien czas nie było nawet wiadomo, czy Filipiny padły ofiarą kolejnej, spodziewanej tsunami […]. Reakcje komentatorów ulegały stopniowemu przewartościowaniu od niechęci, przerażenia, a nawet niesmaku (jak w przypadku obrazów umierającej Terry Schiavo) po osłupienie, stopniowe wyciszenie, milczenie; od czarnych kirów po białe wstążeczki, przypinane na znak swoistej inwersji między śmiercią a życiem, i wreszcie – zatrzymanie gestu, bezruch. Milczenie i bezruch oznaczały punkt kulminacyjny, moment pojednania różnic, czas *communitas*. […] Kolejne przewartościowanie, a nawet inwersję, dostrzeżono w relacjach pomiędzy duchowieństwem i laikatem, który zbudził się niczym śpiący olbrzym; „tym razem pasterze musieli podążyć za owieczkami. To wszystko było bardzo spontaniczne" (Zowczak 2007, 32).

Sakralizacja upiora

„Pierś znowu tchnęła, lecz pierś lodowata, usta i oczy stanęły otworem, na świecie znowu, ale nie dla świata; Czymże ten człowiek?" – pisał Adam Mickiewicz (1974, 7). Przywołajmy tu wykonany w krakowskiej galerii Pawilon Wyspiański 2000 witraż według projektu Stanisława Wyspiańskiego przedstawiający świętego Stanisława, Henryka Pobożnego i Kazimierza Wielkiego z trupią czaszką zamiast twarzy – „monarcha rządzący z grobu narodową wyobraźnią" (Osęka 2000, 24). Dla tożsamości polskiego plemienia charakterystyczne jest podsycanie więzi poprzez rytuały piakularne związane z przodkami. Wydarzenia pomyślne nie działają tak na zbiorową wyobraźnię jak świadomość wspólnych katastrof. Kome-

moratywne święta, zobowiązujące do umartwień (Durkheim 1990, 384), scalają polskie plemię, a zbiorowa żałoba jest wyrazem jego więzi. Służą temu dokonywane co jakiś czas sepulkralne czynności na marach narodowych herosów. Celebrowane jest sprowadzanie zwłok do kraju plemiennego i ponowny pochówek, sakralizujący upiory. Miesiącami media ogłaszają na przykład: „Ustalili: Sikorski to jednak Sikorski", „Dendrolog, którego poproszono o opinię w sprawie drzazgi, którą znaleziono w czaszce, stwierdził, że to kawałek daglezji, egzotycznego drewna używanego na przykład do budowy okrętów" (Skowrońska 2009, 9). Makabryczność i groteskę odbywających się co jakiś czas ekshumacji narodowych bohaterów, by powtórnie powrócili do grobów, najlepiej oddał Tadeusz Kantor w dramacie *Wielopole, Wielopole*. Jan Kott tak relacjonuje ów spektakl:

> Rekruci z pierwszej wojny światowej w *Wielopolu* mają wyblakłe mundury i ziemiste twarze. Poruszają się jak kukły. Są nie tylko umarli. Są ekshumowani. […] Osobami dramatu w *Wielopolu, Wielopolu* są członkowie rodziny: ojciec, matka, babka, czterech wujków, z których jeden jest prałatem, ciotki i stryjenki. Ojciec jest jednym z rekrutów, stułą w ślubnym obrzędzie zwiąże go z Matką wujaszek prałat. Matkę jeszcze w ślubnej sukni zgwałcą inni rekruci. Na scenie leży jej manekin z rozkraczonymi nogami. Ale już przedtem w scenie ślubnej fotografii Panna Młoda porusza się jak kukła. Ojciec/Pan Młody porusza się jak kościotrup. Staromodny aparat fotograficzny zamieni się w kulomiot. Kamera wysuwa się jak lufa. Wszyscy giną pod kulami (Kott 1997, 12).

Krwawe ofiary i plemienna ziemia

Przyjrzyjmy się drugiej asocjacji ciemnej barwy wizerunku Matki Boskiej Jasnogórskiej. Wiąże się ona z symboliką ziemi. Twarz Matki Boskiej jest „jak polska ziemia czarna i znaczona blizna-

mi" – powiadają badane przez etnografkę osoby (Niedźwiedź 2005, 118).

> Również autorzy *Słownika stereotypów i symboli ludowych*, który oparty jest na bardzo bogatym materiale etnograficznym i folklorystycznym, wysuwają hipotezę, iż „w Europie archaiczny kult ziemi, jako Bogini Matki znalazł swoiste przedłużenie w ludowym kulcie maryjnym" (Niedźwiedź 2005, 251).

Figura matki pojawiająca się w topice polskiej kultury to również Polonia, przedstawiana najczęściej jako młoda i piękna kobieta[11]. Tak pisała o niej Maria Janion:

> Ciało ojczyzny to przeważnie było ciało cierpiące, udręczone, nieszczęśliwe; skuwane łańcuchem, zakuwane w dyby, spychane do grobu, nawet krzyżowane. Umierała na naszych oczach, wiadomo było jednak, że zmartwychwstanie. Wysyłała synów na śmierć w imię swego zmartwychwstania, a oni się z tym godzili. Przyodziana w ciemne szaty matka żałobna – Polonia budziła grozę i przerażenie, ale też współczucie i drżącą z trwogi miłość. „O Polsko, święty upiorze" – wołał Wyspiański w *Legionie*. Matka żałobna, matka-upiór, władała polską wyobraźnią aż do drugiej wojny światowej, aż do stanu wojennego, a i dzisiaj czasem się pojawia (Janion 2007, 315–316).

Zgodnie z mitologią polskie plemię zamieszkuje ziemie cmentarne. Wątki martyrologicznej narracji, wpisując się w religijny kontekst plemiennej mitologii, same również konstruują wizję plemiennych dziejów. Cykliczna odnowa plemienia i jego krainy dokonuje się przez zapładnianie ziemi rodzimą krwią.

[11] Por. *Obrazy śmierci…* 2000.

> Jest to magiczne albo, ściślej mówiąc, ofiarne zapłodnienie krwią przelaną w wojnie o przestrzeń, czyli o rozumiane etnicznie terytorium państwowe. Jak to się często mówi, nasączona jest nią „każda piędź naszej ziemi" (Čolović 2001, za: Jaskułowski 2004, 110)[12].

Przykład dyskursu pasyjno-martyrologicznego odnotował badacz Krzysztof Jaskułowski w wypowiedzi biskupa polowego Sławoja Leszka Głodzia z okazji 75-lecia Grobu Nieznanego Żołnierza:

> „Kościół nas uczy, że dziejami narodów kieruje Boża Opatrzność, ale ten Boży plan realizują ludzie, którzy ziarno swego ofiarnego życia oddają polskiej ziemi nie na zatracenie, nie na zapomnienie, ale na utrwalenie dziedzictwa wieków. Aby Polska trwała! Aby Polska żyła!" (Jaskułowski 2004, 110).

Badacz ten odnalazł cytat z modlitwy z drugiej wojny światowej w „Naszym Dzienniku":

> „Panie Boże Wszechmogący, daj nam siły i moc wytrwania w walce o Polskę, której poświęcamy nasze życie. Niech z krwi niewinnie przelanej braci naszych pomordowanych w lochach gestapo i czerezwyczajki – Niech z łez naszych matek i sióstr wygnanych z odwiecznych swych siedzib – Niech z mogił polskich żołnierzy poległych na ziemi naszej i na obczyźnie! – Powstanie Wielka Polska!" (Jaskułowski 2004, 110–111).

Temat krwawych ofiar jest bogato dokumentowany w polskim malarstwie w scenach batalistycznych[13].

---

[12] Ivan Čolović pisze o serbskim nacjonalizmie. Chociaż serbska mitologia śmierci różni się od polskiej (m.in. obecną tam widoczną erotyką), to przywołuję tu jego mocne słowa, które w tym wypadku dobrze oddają i polską martyrologię.

[13] Por. *Obrazy śmierci…* 2000.

Jaka jest więc ta polska kostucha? Mimo globalnych procesów kultury ponowoczesnej oraz związanych z rzemiosłem funeralnym nurtów nowoczesnych tradycje śmierci w polskiej przestrzeni publicznej, łączące mity pasyjne i martyrologiczne, wciąż stanowią podstawowy skrypt kulturowy. Śmierć odgrywa rolę „mesjanistycznej metamorfozy zbiorowości" (Janion 2007, 61). Więzi polskiego plemienia podtrzymywane są przez kult przodków i praktykę żałoby. Jej centralny symbol stanowi Matka Boska Bolesna z obrazu częstochowskiego i licheńskiego. Konsekwencją doloryzacji[14] podstawowych emocji plemiennych jest spontaniczne organizowanie się w czasie świąt religijnych i narodowych poświęconych krwawym ofiarom. Do rzadkości w polskiej sztuce tanatycznej należą motywy łączące Erosa z Tanatosem (wyjątkiem będzie m.in. *Taniec szkieletów* Władysława Podkowińskiego[15]), wymiar eschatologiczny i motyw samobójstwa.

> W sztuce polskiej wątek ten nie pojawił się, gdyż Polakowi „nie wypadało" mieć problemów egzystencjalnych, a samobójczą śmiercią można było zginąć jedynie na „ołtarzu Ojczyzny", jak czynili to Wanda, Konrad Wallenrod czy Karol Levittoux (Król 2000, 48).

Arche polskiej śmierci to groza, poniżenie i krwawe odkupienie. Pamięć o ofiarach, tych religijnych i tych z łagrów i obozów koncentracyjnych, o wojnie – spaja więzi plemienne. Polska kostucha wciąż podejmuje ów groteskowy i straszny taniec śmierci.

---

14 *Doloroso* – z bólem, żałośnie.

15 1892 r. „Nagie kobiety w zmysłowych uściskach kościotrupów wirują w przestworzu, tworząc długi łańcuch powikłanych postaci" (Osęka 2000, 23).

V. Trup jako podmiot i aktor w rytuałach i publicznych pokazach

Ciała zmarłych są jak Ty i Ja, tylko trochę inne.
Normal L. Cantor (2010, X)

Zadaniem tekstu jest pokazanie, jak ciało zmarłego poprzez gesty, artefakty i dramaturgię rytuałów i publicznych pokazów (media, wystawy, procesy sądowe) uzyskuje status podmiotowy, quasi-ludzki, hybrydalny. W samych formach językowych odnajdujemy szacunek oddawany trupowi. Na ciało zmarłego człowieka mamy nazwy: „nieżyjący X", „nasz zmarły", „świętej pamięci X", „umarły", „nieboszczyk/nieboszczka", w języku staropolskim też „nieboszczykowski", „nieboszczyca", „nieboszka", „nieboga", „umarlina" (Wysoczański 2012, 466–472). W stosunku do samobójcy język już wprowadza pewien element humorystyczny, na przykład „wisielec". W języku medycznym i kryminalistycznym mówi się: „zwłoki", „denat", „śmiertelne szczątki". Tylko w odniesieniu do zmarłych zwierząt – na co ma wpływ antropocentryzm kultury europejskiej – mówimy: „padlina", „ścierwo", „truchło". Zwierzę bowiem padło, zdechło, ale człowiek umarł, „odszedł", „zgasł", „zasnął", został „wezwany przez Boga", „opuścił swoje ziemskie domostwo", ale też popełnił samobójstwo lub „poległ w bitwie", został „zabity", „zamordowany z zimną krwią", a wreszcie po pochówku „spoczął".

Mówi się, że „zmarły przewraca się w grobie", a cmentarny wandalizm i ekshumacje mogą „zakłócić wieczny spokój" nieboszczyka. Żargon określający trupa zawierający element humorystyczny pełni funkcję radzenia sobie wobec dramatu śmierci. Mówi się: „truposz", „trupek", „umrzyk", „umarlak", „umarlec", „sztywniak", „wyciągnął kopyta". „Trupiarnią" w potocznym żargonie określa się kostnicę i chłodnię. Thomas powiada: „Śmierć jest nie tylko przerwaniem [nieobecnością – A.E.K.], lecz także *nagromadzeniem* [podkreślenie autora]" (Thomas 1991, 5). Powstaje bowiem liminoidalny twór, już nie człowiek, ale jeszcze nie proch. Wszystkie kultury – w różnoraki sposób – muszą sobie poradzić z owym tworem, przypominającym o naszej śmiertelności, zaczarować ów „skandal, jakim jest gnicie ciała" (Thomas 1991, 8). Owo nagromadzenie, ciało zmarłego, jest zawłaszczane, wykorzystywane na wiele sposobów. Zwłoki można pochować, ale też spalić, zabalsamować, oddać na pożarcie sępom w tybetańskim rytuale dysponowania zwłokami, zamrozić w procesie kriogenizacji, poddać plastynacji na potrzeby wystaw i studiów medycznych, pobrać z nich narządy do transplantacji, do tworzenia implantów. Trup może służyć do sekcji zwłok dla studentów medycyny i badań naukowych. Prawo chroni zmarłego przed zbezczeszczeniem i kradzieżą. Można z prochów zmarłego zrobić diament i ołówki. Trup może również wziąć ślub i być świadkiem w procesie sądowym.

> Trup, przedmiot bierny – *perinde ac cadaver* wyraża absolutną bierność – manipulowany, wysławiany lub sakralizowany, jawi się przede wszystkim jako miejsce konwergencji bardzo wielu fantazmatów. […] Zmarły zdany jest na łaskę potomnych, którzy mogą go określać wedle własnego upodobania, przyjmując wobec niego postawy pogardy lub szacunku, miłości lub nienawiści (Thomas 1991, 51).

Fantazmat agresywnego trupa (Thomas 1991, 66) pobudził wyobraźnię wielu reżyserów horrorów, a odwieczny związek Tha-

natosa i Erosa zainspirował praktyki i obrazy w kulturze popularnej poświęconej nekrofilii. Obsesję taką wykazuje Georges Bataille, który pisał: „Dochodzimy do ekstazy, jakkolwiek by była odległa, jedynie w perspektywie śmierci" (za: Thomas 1991, 66). Dwudziestowieczna nobilitacja cielesności nie ominęła również ciała zmarłego, które postrzegane jest jako nosiciel indywidualności (Hallam, Hockey, Howarth 1999, 144). Zmarły ucieleśnia nieżyjącego.

„Nasz drogi zmarły" jako główny aktor w teatrze pogrzebu

Nieboszczyk „nie posiada już głosu, ale przemawia na swój sposób" (Thomas 1991, 29) poprzez gesty, artefakty, dramaturgię obrzędu i poprzez żywych mówiących w jego imieniu. W kulturach tradycyjnych wypytuje się trupa o przyczynę zgonu i decyzję w sprawie dziedziczenia dóbr. „W Watykanie kardynał-zastępca trzykrotnie uderza w czoło zmarłego papieża, przywołując go chrzestnym imieniem" (Thomas 1991, 32).

We współczesnej kulturze dochodzi do jak najszybszego pozbycia się trupa, z którym nie wiadomo, co zrobić (od tego są dzisiejsi eksperci – zakłady pogrzebowe). Wywołuje on fantazmaty grozy. Na przykład znana mi osoba, która opiekowała się obłożnie chorym, zadeklarowała chęć schowania się do sąsiadów natychmiast po jego śmierci. We współczesnych blokowiskach współmieszkańcy pozbywają się trupa również ze względu na sąsiadów, którzy czasem protestują przeciw przetrzymywaniu nieboszczyka. Jednak w społeczeństwach tradycyjnych, żyjących wciąż w wielu rejonach wiejskich, szczególnie na ścianie wschodniej Polski, nieboszczyka pragnie się zatrzymać w domu do czasu pogrzebu (zwykle dwa–trzy dni). Zmarły jest przez rodzinę myty, golony, zakłada mu się odświętne ubranie, karmi się go – posiłek w obecności trupa traktowany jest bowiem jako dzielenie się z nim. W czasie „pustych nocy" przy zmarłym czuwają rodzina i sąsiedzi. Mówi się przy nim ści-

szonym głosem, w czym wyraża się szacunek i traktowanie go, jakby spał. Śpiewa mu się pieśni, również w jego imieniu, na przykład:

> Już idę do grobu ciemnego, smutnego, tam będę spoczywał aż do dnia sądnego. W tę drogę odchodzę, nic nie biorę z sobą, posłanie, pokrycie, śmiertelną żałobę. Tylko cztery deski, siedem łokci szata, to wszelka zapłata z mizernego świata. Już słońce i księżyc świecić mi przestaną, robactwo, zgnilizna, te przy mnie zostaną[1].

Wynajmowano również „zawodowe" płaczki, lecz w niektórych rejonach panował zakaz opłakiwania zmarłego przez krewnych, aby nie zakłócić mu spokoju lub nie utrudnić odejścia (Fisher 1921, 241; Nola 2006, 68).

W wierzeniach ludowych trup jest antropomorfizowany. W dawniejszych zwyczajach silniej zaznaczał się fantazmat trupa groźnego. Aby temu zaradzić, wiązano nogi lub ręce nieboszczyka (Fisher 1921, 118). Zamykano mu oczy, a powieki przyciskano monetami, „aby nikogo z rodziny nie wypatrzył" (Fisher 1921, 121), bowiem spowodowałoby to śmierć „dojrzanego". Wierzono, że zmarły może zatruć wodę i pożywienie (Fisher 1921, 131). Do dziś na wsiach często zasłania się lustra. Zwyczaj ten jest rozmaicie tłumaczony. Na przykład: duszę żałobnika przeglądającego się w lustrze zabierze ze sobą dusza zmarłego; dusza zmarłego, która przejrzy się w lustrze, pozostanie w domu; „W razie odbicia się zwłok w zwierciadle, byłoby dwóch nieboszczyków w tym domu […] W takim razie wkrótce ktoś z krewnych zmarłego musi pójść za nim" (Fisher 1921, 137). W obawie, aby dusza nie została w domu, ale również po to, aby zmarły na zawsze pożegnał się ze wszystkimi, do dziś stuka się trzy razy trumną o próg lub kołysze nią, aby uczynić znak krzyża, przewraca się też sprzęty po wyprowadzeniu trumny ciała zmarłego. Ważne jest wciąż, aby wynosić

[1] Pieśń *Już idę do grobu*, ze śpiewnika pieśni pogrzebowych z Chrzanowa k. Różana, woj. mazowieckie.

zwłoki nogami na przód, gdyż w przeciwnym wypadku „nieboszczyk innych pociągnąłby za sobą" (Fisher 1921, 254). Otwiera się nadal drzwi do wszystkich budynków gospodarczych, aby nieżyjący pożegnał się z całym dobytkiem i zwierzętami (Fisher 1921, 277). Do dziś pali się świece przy zmarłym, a na niektórych cmentarzach, na przykład w Wożuczynie, stoją latarnie zwane „latarniami umarłych". Chociaż zwyczaj ten jest dziś tłumaczony chrześcijańskimi formami, to dawniej chciano ogrzać duszę i oświecić jej drogę na tamten świat (Fisher 1921, 187). Ustawiano również krzesło i zawieszano na nim ręcznik, aby zmarły otarł nim łzy (Fisher 1921, 193). Gdy nieboszczyk przebywał w domu, zawieszano wszelkie prace, „żeby nie niepokoić zmarłego" (Fisher 1921, 127). Zatrzymuje się do dziś zegary, „aby dusza bez przeszkody odeszła" (Fisher 1921, 140). Panuje przekonanie, iż nieboszczyk będzie potrzebował wielu rzeczy używanych za życia. Stąd do trumny – również w miastach – wkładanych jest wiele przedmiotów. Jeden z piękniejszych opisów pogrzebu na wsi znajdujemy w *Chłopach*. Władysław Reymont (1957, 334) dokładnie opisuje, jak Boryna został na pogrzeb „wyrychtowany". Hanka tłumaczy stolarzowi: „Jeno mu domowiny [trumny – A.E.K.] nie żałuj, niech ta chudziak rozeprze się choćby po śmierci" (Reymont 1957, 331). Jagustynka z kolei, gdy wieźli Borynę na cmentarz, „tajnie, bych księża nie spostrzegli, wraziła pod nią [słomę – A.E.K.] bochen chleba obwinięty w czyste płótno" (Reymont 1957, 346).

Do zajęcia się naszym drogim zmarłym przeznaczone są wyspecjalizowane zakłady pogrzebowe, tworzące pewien teatr (Goffman 2008) ceremonii pożegnania z głównym aktorem w postaci zmarłego. Tu nie ma próby generalnej, to spektakl jednego dnia. Tak o szacunku dla ciała zmarłego mówi właścicielka zakładu pogrzebowego:

> Ja mam półki od góry do dołu w chłodni. Staramy się na najniższą nie kłaść zmarłego, dlatego że się ciężko podnosi. Co tu będziemy mówić,

fizyka. Ale czasami, jak akurat się zdarzy, że jest więcej, no, to musi być na najniższej półce. Nie wierzę, że tam leżały na podłodze. Na pewno leżały przez chwilę te nosze na podłodze, zanim je ustawią gdziekolwiek. Media rozdmuchały, że zwłoki leżały w nieposzanowaniu. Nie wierzę. Oczywiście są firmy, które nie szanują, bo ja nie mogę powiedzieć o wszystkich. O sobie mogę. I ganię pracowników, jakby mi coś inaczej powiedzieli jak zmarły czy ciało, bo nie lubię takiego… przynajmniej ze mną w rozmowach. Może między sobą inaczej mówią, ale przy mnie wiedzą, że pewnych rzeczy się nie mówi. Umawiamy się z rodziną na ubieranie. Rodzina patrzy na ręce. Pewne zasady higieny muszą być zachowane. Nie wierzę po prostu, że taki po prostu jest brak szacunku. Oczywiście, jeżeli się bierze przypadkowych ludzi do pracy, to zawsze istnieje ryzyko, jak w każdym zawodzie, że po prostu będzie pani miała wypadek tego typu. Ale akurat w tym przypadku w Warszawie, rok, dwa lata temu, to w to nie wierzę. Rodzina tylko zobaczyła, że ktoś otworzył drzwi, nosze leżały z workiem ze zmarłym. Być może, że po wypadku przywiezione, bo to też różnie bywa. I urosło to do rangi, że zwłoki są w nieposzanowaniu. Ja po prostu takich wiadomości nawet staram się nie słuchać, bo po prostu wiem, że to jest przekłamane. I robienie, rozdmuchiwanie sztucznego problemu, robienie problemu tam, gdzie go nie ma tak naprawdę. A poza tym, wie pani, po tej aferze łódzkiej ja po raz pierwszy w życiu usłyszałam, że ktoś na zwłoki mówi „skóry". Myśmy w ogóle o tym nie wiedziały. U nas się nie używa takiego języka. U nas zmarły jest zmarły, jego rodzina jest rodziną… to jest klient. I na tym się kończy. Ja nie wiedziałam, że „skóra" można mówić. „Nieboszczyk", „zmarły", „ciało" trzeba zabrać, „umarły", no różnie. Ale nigdy nie „skóra". Bo jak klienci dzwonią, to mówią: mama mi zmarła, teściowa umarła, jest sąsiad do zabrania. Po prostu nazywają osobę po imieniu albo relację, jaka ich łączy. Nikt nigdy nie mówił do mnie w ten sposób; ja mówię o klientach, to po pierwsze. Pracownicy też pierwszy raz to słowo u nas usłyszeli, jak się sprawa łódzka zaczęła. Oni między sobą mówią: „zmarły", „nieboszczyk", „zmarły" z oddziału, je-

żeli jest przy szpitalu czy ze szpitala, po nazwisku mówią, po ulicy, „tamtego, co zabieraliśmy z ulicy jakiejś tam", ale nigdy „skóra"[2].

Wielkie znaczenie przywiązywane jest do zatrzymania nieboszczyka przez: balsamację bądź tylko tanatokosmetykę, wybór trwałego materiału okrycia – trumny – trwałego grobowca, nazywanego zresztą drugim domem. Owa „gra zmarłego w żywego" (Baudrillard 2007) służy nadaniu martwemu ciału pozorów życia. W Polsce, gdzie balsamację praktykuje się marginalnie, stosowana jest tanatokosmetyka – zmarłego starannie przygotowuje się do pochówku. Nieboszczyk jest myty, czesany, malowany, czasem zakręca się mu włosy na wałki. Tanatokosmetyczka, z którą rozmawiałam, śpiewa zmarłemu i rozmawia z nim, aby pomagał jej w wykonywanych czynnościach. „Mówię mu, żeby dał rączkę, żeby dał się przekręcić. I naprawdę, współpracują z nami"[3]. Współczesna balsamacja, najbardziej rozpowszechniona w Stanach Zjednoczonych, chociaż zapobiega rozkładowi na jedynie od kilku tygodni do kilku miesięcy, jest próbą zachowania naszego drogiego zmarłego.

Polska to kraj, gdzie największą popularnością (obecnie 50%) cieszą się trumny dębowe – ze względu na ich trwałość. Trumna jest wyścielana na podobieństwo łoża. W żargonie nazywa się ją „jesionką" lub „garniturem". Aby godnie ubrać nieboszczyka, powstały wyspecjalizowane firmy odzieżowe proponujące pełen asortyment: od bielizny, przez odzież lekką i ciężką, po obuwie i nakrycia głowy.

Wbrew powiedzeniu, iż wobec śmierci wszyscy jesteśmy równi, pogrzeb i pomnik oraz jego usytuowanie zatwierdzają społeczną hierarchię. Zmarły uzyskuje status społeczno-ekonomiczny przez dobór ubrania, rodzaj trumny, *decorum* w postaci artefaktów, takich jak liczba i okazałość wieńców, dodatkowe wprowadzenie katafalku, tabliczki ze zdjęciem, pokaz multimedialny poświęcony życiu

[2] Wywiad z właścicielką zakładu pogrzebowego Gloria. Nazwy i nazwiska zostały zmienione w celu ochrony danych osobowych.

[3] Wywiad z tanatokosmetyczką.

zmarłego, zatrudnienie trębacza, skrzypaczki lub całej orkiestry, elegancki karawan aż po ucztę na cześć tego, który odchodzi, i jego nagrobka. Lud bierze często przykład z prestiżowych pogrzebów znaczących postaci.

Stypa, zwana w dzisiejszym, eufeminizacyjnym języku konsolacją, służy oddaniu czci zmarłemu, którego wspomina się przy stole. W tradycyjnych kulturach rezerwowano dla pochowanego miejsce i nakrycie.

> Na płaszczyźnie symbolicznej posiłek pogrzebowy jest sposobem zatrzymania zmarłego i z tego tytułu jawi się, jako substytut posiłku kanibalistycznego. „Jedliśmy i mówiliśmy o niej… mamy tego pełne usta, to krąży między rękami, ustami, gardłami, brzuchami, oczami, uszami, dobrymi potrawami, dobrymi słowami… Ona, dobra, smaczna… Zjadamy Cię" (Thomas 1991, 69).

Intencja nekrofagiczna znajduje odzwierciedlenie w święcie zmarłych w Meksyku (*Día de los Muertos*), gdzie słodycze wyobrażające głowy zmarłych i szkielety zwyczajowo są zjadane. Tak więc nieboszczyk jest inkorporowany, złączony komunią z żywymi.

O tym, jak niezwykle ważne jest pożegnanie się ze zmarłym, świadczą dramaty rodzin w historiach kryminalistycznych, w których ciała nie można odnaleźć i odprawić pogrzebu. Ewa Domańska (2005b, 402) pisze o ambiwalentnym statusie zaginionego ciała, który wyposaża je w potężną moc. Stąd potrzeba stawiania symbolicznych nagrobków czy też dołączania napisów do rodzinnych grobowców. Zwłoki sprowadza się z odległych krajów, aby zobaczyć się i pożegnać z krewnym. Przy okazji Święta Zmarłych i podczas odwiedzania (jak odwiedza się znajomych i krewnych) grobów nierzadko rozmawia się z nieżyjącymi; na przykład:

> Biedny mój Kaziku! Jak ciężko ci będzie się wydostać spod tej płyty na Sąd Ostateczny! (zgromadzona rodzina wybucha śmiechem, a widząc

> zgorszone spojrzenia ludzi stojących obok – A.E.K., babcia mówi) To nic, dziadziuś się nie gniewa. Prawda Kazimierzu, że ci weselej? Idziemy już na obiad. Zrobiłam taki jak lubisz (babcia przesyła całusa) (Borowik, Kwiatosz 1998, 59).

W świeckiej przestrzeni komunikacja ze zmarłymi odbywa się poprzez wpisy na wirtualnych cmentarzach; na przykład:

> „Przepraszam cię za wszystko, bo nie zdążyłem. Nie chcieli mnie do szpitala wpuścić, a to tam umarłeś, potem już widziałem cię w trumnie w kostnicy. Pamiętam, jak z Pawłem i Kasią wrzuciliśmy ci róże. Do dziś to pamiętam, choć minęło już 8 lat. Babcia jest zdrowa na szczęście. Mam nadzieję, że się wszyscy spotkamy, papa" (Kubiak 2009, 104).

Jako że odwiedzanie zmarłych jest tak ważne w polskiej kulturze, coraz liczniej dokonywane są ekshumacje, aby złożyć szczątki na pobliskim cmentarzu w jednym grobie. Ważne jest miejsce pochowania nieboszczyka. Rodziny czasem podejmują trud i ponoszą koszty, aby spoczął w zasłużonym miejscu, alei zasłużonych, jak również, aby krewni zmarli leżeli obok siebie we wspólnym grobowcu. Dochodzi czasem do rozmnożenia się zmarłego, gdy dokonuje się dzielenia szczątków podczas ekshumacji, aby część ich pozostała w starym grobie, a część powędrowała do grobu w rodzinnej miejscowości. W przypadku stwierdzenia pomyłki, to jest zamiany ciał, rodzina przeżywa dramat, ciała są ekshumowane i powtórnie grzebane na właściwym miejscu (ekshumacje smoleńskie). Dawniejszy zwyczaj umieszczania portretów zmarłego na nagrobku – aby ułatwić komunikację z nieżyjącym – powraca. Okazałe pomniki mają oddawać cześć zmarłym, ale również być figurą metonimiczną (dawne rzeźby wyobrażające zmarłych) bądź metaforyczną (proste współczesne), zastępującą ukrytego trupa, którego nie widać (Thomas 1991, 49).

Dysponowanie zmarłym, powierzane rodzinie jak dziedziczone dobra, powinno zwyczajowo lub w sposób uregulowany prawem uwzględniać wolę nieżyjącego. W szacunku dla niej uwidacznia się traktowanie martwego ciała jako nieodłącznego od zmarłego, zachowanego w pamięci i wyrażonej przez niego woli. W Polsce chęć jej spełnienia przejawia się w nielegalnych praktykach rozsypywania prochów w ulubionych miejscach nieboszczyka: w górach, nad jeziorem. Brak regulacji prawnej gwarantującej spełnienie woli zmarłego utrudnia praktykę – coraz popularniejszą na Zachodzie – planowania pogrzebu (*advance funeral planning*).

Na świecie praktykowano zachowanie nieboszczyka na wieczność w przypadku wyjątkowo cennych zmarłych. Tak stało się z ciałem Włodzimierza Lenina, zabalsamowanym w Rosji w 1924 roku, oraz zwłokami przywódców Wietnamu i Korei Północnej. Były one odwiedzane przez tłumy. Relikwie w ośrodkach kultowych, przechowywane w katedrach i kościołach, reprezentują zmarłych, którym oddaje się cześć przez uklęknięcie przed nimi i pocałowanie oddzielającej ich szyby. Niektórzy zmarli nie oczekują życia wiecznego w innym wymiarze, ale chcą zostać zamrożeni. Pierwszą organizacją promującą kriogenikę było Cryonics Society w Nowym Jorku, założone w 1965 roku. Pierwszym kriopacjentem był James Bedford, 73-letni psycholog, zmarły w 1967 roku. Obecnie dominują dwie organizacje: Alcor Life Extension Foundation (Alcor) w Arizonie i Cryonics Institute w Michigan. Alcor posiada ponad 98 zamrożonych głów. Usługa kosztuje 150 tysięcy dolarów za zajęcie się ciałem i 80 tysięcy za chemikalia i udostępnienie sprzętu technicznego. Ponad 920 osób jest członkami Alcor i zapłaciło zaliczkę. Instytut Krioniki posiada ponad 80 kriopacjentów (Cantor 2010, 131).

Różnorodność ról odgrywanych przez zmarłego

Najbardziej spektakularna rola, jaką odgrywa zmarły, to udział w ceremonii zaślubin.

> Francuskie prawo zezwala na śluby cywilne z osobą zmarłą. Taką możliwość wprowadzono w 1959 roku, kiedy to po zerwaniu tamy w Malpasset zginęło ponad 420 osób. Pierwsza uroczystość miała miejsce właśnie wtedy. Ciężarna narzeczona jednego z tragicznie zmarłych poślubiła go w obecności świadków. Oczywiście takie ceremonie są dozwolone tylko w szczególnych przypadkach. Francuski kodeks cywilny mówi, że jest to możliwe jedynie: „z ważnych powodów, jeśli jeden z przyszłych małżonków zmarł po dopełnieniu niezbędnych formalności potwierdzających jednoznacznie jego zgodę". Do zawarcia takiego specyficznego małżeństwa potrzebny jest dekret prezydenta z podpisami premiera i ministra sprawiedliwości (Podczarska [b.r.])[4].

W 2007 roku zaręczyła się para Martine i Alain. Wkrótce narzeczony zachorował na raka i zmarł. W 2011 roku narzeczona wystąpiła do sądu o zgodę na ślub. „Zgodnie z wolą panny młodej nie było pustego krzesła ani zdjęcia pana młodego. Martine wypowiedziała tylko sakramentalne «tak» swojemu zmarłemu partnerowi" (*Legalny ślub…*). Z prawa tego korzystają na ogół partnerki żołnierzy lub policjantów poległych na służbie.

Śluby ze zmarłymi zawierane są również w Azji, na przykład w Tajlandii.

> Ceremonia z udziałem rodziny i przyjaciół odbyła się według buddyjskiego obrządku. W ten sposób Chadill pragnął połączyć swoją duszę

[4] W cytatach ze stron internetowych poprawiam interpunkcję, ortografię oraz błędy literowe.

z tą tragicznie zmarłą w wypadku ukochaną. Narzeczona zmarła w wypadku drogowym w sylwestra 2011 roku.

– Nasza miłość zawsze była wielka. Niestety nie mogę cofnąć się w czasie i zmienić tego, co się stało. Życie jest krótkie. Dziś chciałem tylko spełnić moje pragnienie. Dziękuję wszystkim obecnym – wyznał wzruszony pan młody.

Wcześniej za pośrednictwem popularnego portalu społecznościowego Chadill zaprosił na ceremonię ponad 30 tysięcy osób. Zdjęcia z wydarzenia ukazały się także w tajskiej telewizji. Widać na nich ułożoną na szpitalnym łóżku pannę młodą, która ubrana w suknię ślubną trzyma kwiaty na piersiach. Pan młody z kolei ubrany jest w czarny garnitur, kapelusz i białą muszkę. Po włożeniu obrączki na palec Chadill czule ucałował dłonie i czoło ukochanej.

Zapytany o to, co byłoby najlepszym prezentem ślubnym, Chadill odpowiedział, że takim byłaby możliwość spotkania ukochanej w następnym życiu (*Nietypowy ślub…*).

Zmarły może również zostać rodzicem. Zdarza się, że mężczyzna umiera, gdy partnerka jest w ciąży. Na pogrzebie żegna ona zmarłego małżonka i ojca dziecka. Przede wszystkim to jednak sztuczne sposoby reprodukcji umożliwiają nieżyjącemu zostanie genetycznym rodzicem. Współczesna medycyna dysponuje kilkoma scenariuszami. Teoretycznie – zamrożona sperma może zostać użyta w celu zapłodnienia już po śmierci jej dawcy. Podobnie zamrożone embriony mogą zostać wszczepione do macicy kobiety wtedy, gdy dawca nasienia już nie żyje. W 1981 roku 30-letniemu mężczyźnie, który zginął w wypadku samochodowym, pobrano nasienie. W 1987 roku rodziny pragnęły zabezpieczyć genetyczne dziedzictwo przez pobranie spermy od ofiar wypadku. Prawdopodobnie uczyniono tak z kilkuset ciałami zmarłych mężczyzn, więc istnieje prawdopodobieństwo, że zamrożona sperma posłużyła zapłodnieniu kobiet i narodziły się dzieci nieżyjących ojców. Również zmarłe kobiety mogą wydać na świat dziecko. Dzieje się tak,

gdy brzemienna ginie w wypadku lub zostaje zabita i dzięki szybkiej interwencji lekarze ratują dziecko (Cantor 2010, 211–213).

W 1993 roku w Stanach Zjednoczonych 28-letnia Trisha Marshall napadła w celach rabunkowych mężczyznę, który w obronie własnej postrzelił ją w głowę. Okazało się, że kobieta zmarła śmiercią mózgową i jest w 17 tygodniu ciąży. Rodzina Marshall chciała, aby utrzymać ciążę Trishy dzięki sztucznemu podtrzymywaniu jej funkcji życiowych. Z kolei szpitalna komisja lekarska – traktując zmarłą podmiotowo, „starała się ustalić, czego chciałaby Marshall, a także, co leży w interesie płodu" (Singer 1997, 18). Zmarła śmiercią mózgową kobieta staje się tu swego rodzaju inkubatorem. Po trzech i pół miesiąca przez cesarskie cięcie urodziło się dziecko. W 1992 roku w Niemczech 18-letnia Marion Ploch po wypadku samochodowym znalazła się na oddziale intensywnej terapii i lekarze stwierdzili, że nie ma szans na przeżycie. Jednak po odkryciu, że jest ona w ciąży, rodzice pacjentki wyrazili zgodę na podtrzymywanie jej przy życiu do czasu (pięć miesięcy) możliwości wydania na świat dziecka. Decyzja o podtrzymywaniu przy życiu Marii Ploch w Niemczech spotkała się z ostrą krytyką.

> Parlamentarzystka Hanna Wolf powiedziała, że Marion Ploch została „zdegradowana do roli płynu odżywczego, do wyrzucenia po użyciu". Alice Schwarzer, redaktorka pisma feministycznego Emma, stwierdziła: „Papieżowi to się spodoba – kobiety, jako inkubatory. Ja uważam to za zboczenie" (Singer 1997, 20–21).

W przyszłości zmarli być może będą mogli nie tylko zostać rodzicami, ale też zostać zdublowani dzięki technologii klonowania.

Kolejnym obszarem, na którym zmarły odgrywa rolę jako podmiot, jest kryminalistyka. Trup w procesie autopsji staje się świadkiem w rozprawie sądowej. Ofiary seryjnego mordercy zostają uprzedmiotowione w literaturze faktu, którą charakteryzuje pewnego rodzaju „fascynacja trupem" (Thomas 1991, 51). Czło-

nek rodziny, proszony o zgodę na autopsję, często odpowiada tymi słowy: „nie, on/a już wystarczająco wycierpiał/a" (Cantor 2010, 32). Bohater tego typu tekstu, anatomopatolog, aby dokonać serii aktów przemocy wobec zwłok – zaczyna się ona od klasycznego cięcia w kształcie litery Y, prowadzącego od ramion do mostka i pionowo do spojenia łonowego – musi na sobie przeprowadzić amputację uczuć i w wyobraźni dokonać transgresji ciała-osoby w ciało-rzecz:

> […] przed i po jest to człowiek, ciało-podmiot, któremu winni jesteśmy szacunek. Natomiast, gdy operuję, bezwzględnie muszę traktować je jak przedmiot badań. I nic więcej. Inaczej nie mógłbym zachować pełnego obiektywizmu […]. Jest to możliwe tylko przy takim „uprzedmiotowieniu" (Sapanet 2010, 196).

W konsekwencji jednak po operacji na zwłokach ofiary odsłaniana jest jej biografia, a tym samym lekarz dokonuje transgresji ciała „denata" w ciało „osoby" (Sapanet 2010, 268). „Trup przemówił", aby dać świadectwo w dochodzeniu. Pozostaje więc tu pewna niejednoznaczność, której jednakże brakuje w innych sytuacjach. W języku medycznym i kryminalistycznym trup to denat. W zmedykalizowanym dyskursie trup jest urzeczowiony, chociaż zdarzają się wypowiedzi anatomopatologów mówiące o „gwałcie" zadanym ciału. W przypadku nagłej śmierci dochodzi do śledztwa policji. Tutaj zwłoki są kluczem dla rekonstrukcji tożsamości, biografii i wydarzeń, jakie miały miejsce. Ciało zyskuje obok statusu medycznego status społeczny.

Pojawiają się wystawy fotografii przedstawiające zmarłych śmiercią naturalną, na przykład autorstwa Rudolfa Schäfera, jako protest wobec pokazywania zgonu tylko w kontekście masowej śmierci i kataklizmów. Wystawy Gunthera von Hagensa, na których rolę eksponatów grają ludzkie zwłoki, odarte ze skóry i utrwalone dzięki technice plastynacji, wzbudziły pytania o los ciała i gra-

nice publicznego oglądu. Tego rodzaju dylematy etyczne można również odnieść do wystawiania na widok publiczny, na przykład w mediach, ludzi chorych bez ich zgody[5]. Kto reprezentuje ciało, kto reprezentuje władzę nad ciałem? W pokazach w mediach zmarłych i umierających naruszone zostaje prawo do prywatności (Motyka 2001). Gdyby pójść tym śladem – prawo to jest naruszane za każdym razem, gdy pokazuje się w mediach zdjęcie osoby nieżyjącej. W rzeczy samej, w 2005 roku fotograf, dopuszczony do autopsji w kostnicy, zrobił zdjęcia trupa, które następnie opublikował w albumie. Oskarżony przez rodzinę, został skazany za wykonanie i upublicznienie fotografii (Cantor 2010, 280). Podobne pytania stawia Ewa Domańska, która pisze:

> Do kogo należą szczątki i kto ma prawo nimi rozporządzać? Jak się ma materialna forma szczątków (mumie, kości, prochy) wobec ich statusu epistemologicznego, prawnego, etycznego? Czy można mówić o nadrzędnej wartości (naukowej, czy innej) szczątków wobec innych materialnych pozostałości po przeszłości (narzędzi, ozdób, itd.)? Kto ma prawo „wystawiania szczątków"? W jakim celu i dla jakiej publiczności? (Domańska 2006a, 76).

Prawo chroniące trupa traktuje go nierozdzielnie od osoby zmarłego. „Prawo, które chroni człowieka od narodzin aż do śmierci, nie opuszcza go w chwili, gdy, jak się zdaje, przestał żyć i kiedy pozostaje po nim jedynie śmiertelna powłoka" (Thomas 1991, 121). Ciało zmarłego ma prawo do godnego pochówku, zgodnie z wolą nieżyjącego, nie może być udostępnione do celów naukowych bez jego zgody, sprzedane, kradzież trupa podlega sankcji karnej. Zasada nietykalności trupa nakłada obowiązki poszanowania zwłok, zaś akty profanacyjne pociągają za sobą sankcje karne. Trup uznawany jest za „integralną część wolnej odpowiedzialnej

[5] Por. historię Terri Schiavo; Green 2008, 54.

osoby" (Thomas 1991, 122). Poprzez fantazmaty tworzone przez różne kultury zmarli nadal żyją. Bywają agresywni, na przykład w mitach o klątwie faraona czy horrorach o powrotach „żywych trupów". Częściej jednak – jeśli wolno mi tak wierzyć – pozostają „naszymi drogimi zmarłymi", żyjącymi nadal: w naszej pamięci.

VI. Wirtualizacja pamięci i żałoby[1]

Dzięki sieci pamiętajmy o zmarłych[2].

Upowszechnienie elektronicznych mediów, a wraz z nim intensyfikacja globalnej komunikacji zmieniają oblicza polskiej kostuchy. Jak wiadomo od Marshalla McLuhana, medium jest przekazem (środek przekazu wpływa na jego treść). Tak więc sama formuła wirtualnych cmentarzy, ekspresja żałoby na blogach i filmowe relacje z pochówków w Internecie zmieniają toposy polskiej śmierci.

E-cmentarze powstają po to, aby internauci mogli wyrazić swoją pamięć o zmarłych. Opinie na temat sensu istnienia wirtualnych nekropolii są podzielone. Jedni nie mogą się nadziwić ich powstaniu, a jeszcze bardziej korzystaniu z ich oferty. Dla drugich jest to odpowiedź na potrzeby ponowoczesności. Doceniają to zwłaszcza osoby młode, które nie mogą z daleka przyjechać na groby swoich bliskich. Dlatego fundują im internetowe mogiły, przyozdabiane wirtualnymi kwiatami i zniczami. W niektórych wirtualnych nekropoliach można także zamieścić galerię zdjęć umarłego, jego życiorys, księgę pamiątkowych wpisów, a także forum wypowiedzi. Internautów często razi fakt, że ktoś na tym zarabia. A przecież na obsłudze „normalnego" cmentarza także zarabia administracja i wiele firm: kamieniarze, kwiaciarnie, sprzedawcy zniczy, nowi

[1] W rozdziale wykorzystuję swój artykuł (Kubiak 2010).

[2] Motto przyświecające jednej ze stron wirtualnych cmentarzy.

usługodawcy dbający o groby. Internetowe serwisy cmentarne są takie, jaka jest kultura, która je wydała. Najważniejsze, że są i stają się integralną częścią wirtualnego życia. Można je odwiedzać, można fundować naszym bliskim e-nagrobki, można zapalić e-znicze na e-grobach Jana Pawła II, Tadeusza Nalepy czy też Czesława Niemena. Administratorzy internetowych nekropolii zapewniają, że „wirtualne kwiaty są zawsze świeże, a znicze palą się przez wiele miesięcy". Można wskazać na kilka modeli e-cmentarzy[3].

Jeden z nich to księga pamiątkowa. Bazę takich e-cmentarzy stanowi wykaz zmarłych osób. Każda z nich ma poświęconą sobie podstronę. Przykładem takiego rozwiązania jest domena www.zaduszki.com. Z poziomu strony głównej przechodzi się do podstrony z bazą danych. Ta składa się z panelu nawigacji oraz wyszukiwarki indeksującej zawartość według nazwisk. Do dyspozycji jest wykaz zmarłych według daty śmierci. Na każdej podstronie wyświetla się 10 nazwisk, w prawym górnym rogu są miniaturowe zdjęcia. Klikając na nazwisko, można przejść do strony poświęconej zmarłemu. Tutaj autorzy przewidzieli miejsce na zamieszczenie fotografii, kluczowych dat, a także epitafium, życiorysu lub innych informacji na temat zmarłego. Portal pozwala również dołączyć plik filmowy i założyć księgę kondolencyjną. Część zawartości można zabezpieczyć hasłem i udostępniać wyłącznie rodzinie lub bliskim. Jednym z ważniejszych elementów serwisu jest możliwość zapalenia symbolicznej świeczki. Dostęp do serwisu jest wolny. Wprowadzenie nazwiska zmarłego do bazy danych wymaga bezpłatnej rejestracji. Płaci się natomiast za zapalenie świeczki. Autorzy strony samodzielnie ją uzupełniają o znane i popularne postaci. Można tutaj zapalić wirtualną świeczkę Janowi Twardowskiemu, Markowi Grechucie czy Stanisławowi Lemowi. Strona powstała w 2000 roku i obecnie jest na niej ponad 2785 grobów[4].

[3] Korzystam tu z typologii zaproponowanej przez Piotra Stefańskiego (b.r.).
[4] Stan na 5 VIII 2014.

Innym modelem wirtualnego cmentarza jest animowana nekropolia. Ten model cechuje rozbudowana grafika i zastosowanie animacji komputerowych. Dzięki temu strony te znacznie silniej oddziałują na wyobraźnię i emocje. Bardzo rozbudowany serwis z całym bogactwem różnorodnych opcji reprezentuje *Wirtualny Cmentarz*. Jest to strona opracowana w stylu gotyckim. Wędrówkę po niej rozpoczyna się, stojąc przed bramą główną, nad którą fruwają czarne ptaszyska. Po prawej stronie zamieszczono niewielkie wejście do wirtualnego cmentarza dla zwierząt. Po kliknięciu na bramę główną rozlega się muzyka i skrzypienie bramy. Program przenosi użytkownika pod tablicę informacyjną. Jest to centrum nawigacji po całym cmentarzu i usługach. Służy temu rozbudowana wyszukiwarka, która ułatwia znalezienie właściwej kwatery i sklepu internetowego. Cmentarz jest podzielony na część zwykłą i katakumby. Wirtualnego pochówku można dokonać w jednym z sektorów cmentarza: komunalnym, wyznaniowym (poszczególne religie), wojskowym, dziecięcym i specjalnym. Ten ostatni obejmuje osoby, które zmarły śmiercią samobójczą, zginęły w wypadku i sławnych ludzi, jak Jan Paweł II i Tadeusz Kantor. Osoba odwiedzająca poszczególne groby może wybrać porę dnia (dzień, noc) i pogodę (bez opadów, deszcz, śnieg, burza). Wprowadzenie nowej kwatery jest odpłatne, podobnie jak wybór nagrobka, zapalenie znicza czy też złożenie wirtualnych kwiatów. Strona powstała w 2006 roku i obecnie posiada ponad 1112 grobów[5]. Inne możliwości serwisu to rezerwacja miejsca na cmentarzu oraz autorski nagrobek (spoza szablonów dostępnych w sklepie). Ponadto przy stronie prowadzone jest forum, na łamach którego poruszane są rozmaite tematy związane ze śmiercią.

Podobną formułę oferuje portal www.nekropolia.pl. Zasadniczymi elementami tego serwisu są baza danych wraz z wyszukiwarką oraz możliwość dodawania nagrobków i zapalania zniczy.

[5] Stan na 5 VIII 2014.

Do elementów graficznych należy mapa cmentarza. W lewym panelu nawigacji wyświetla się informacja o lokalizacji i liczbie wolnych miejsc w danej alei. Po najechaniu kursorem myszki na wybrany nagrobek pokazuje się on w powiększeniu. Po kliknięciu przechodzi się do podstrony poświęconej wybranej osobie. Tu jest możliwość zapalenia znicza i dodania wpisu do księgi kondolencyjnej, a na dole strony widnieje statystyka informująca o liczbie wizyt i zapalonych zniczy. Autorzy nie podają daty utworzenia strony. Zamawianie grobów, zapalanie zniczy i dokonywanie wpisów do księgi pamiątkowej jest bezpłatne.

E-cmentarz *Miejsca Pamięci* ma styl klasycystyczny. Kliknięcie otwiera bramę, a w tle rozlega się kojąca muzyka w stylu New Age (monorytmiczna, z włączeniem odgłosów przyrody, w tym wypadku śpiewu ptaków). Lista zmarłych obejmuje ponad 1074 osób[6]. Jest tu wiele znanych nazwisk pisarzy (Krzysztof Kamil Baczyński, Stefan Żeromski), aktorów (Kalina Jędrusik), piosenkarzy (Marek Grechuta), postaci historycznych (Tadeusz Kościuszko). Po kliknięciu na nazwisko przechodzi się do strony poświęconej zmarłemu. Są tu wyświetlane na zmianę życiorys i nagrobek, którym w niektórych przypadkach jest zdjęcie realnego grobu. Obok znajdują się zachęty do zapalenia znicza, złożenia kwiatów, zamieszczenia wpisu kondolencyjnego, listu lub modlitwy, dodania zdjęcia. Wstawienie nowego nagrobka jest bezpłatne, a opłatę wnosi się za zapalenie znicza i złożenie kwiatów. Administratorzy proponują również usługę opieki nad grobem (uprzątnięcie pomnika, usunięcie starych zniczy i kupienie nowych, zwiędłych kwiatów, odśnieżenie nagrobka, zrobienie zdjęć przed uprzątnięciem grobu i po).

Jeszcze inny model e-cmentarza to wirtualne filie realnych nekropolii. Coraz więcej z nich ma swoją stronę w Internecie. Takie serwisy poza adresami, telefonami, godzinami otwarcia itp. czasami oferują wyszukiwarki kwater. Przykładem takiego rozwiązania

[6] Stan na 5 VIII 2014.

może być strona cmentarza żydowskiego przy ulicy Okopowej w Warszawie. Cmentarz żydowski w Mińsku Mazowieckim na swojej stronie internetowej zamieszcza interaktywną mapę. Klikając na wybrane sektory, użytkownik trafia do poszczególnych mogił, których zdjęcia dostępne są na stronie. Obok fotografii jest zapisane imię i nazwisko zmarłej osoby, data śmierci i epitafium, jeżeli takowe istnieje. Internetowe strony realnych cmentarzy nie umożliwiają użytkownikowi dodawania kwater ani zapalania wirtualnych zniczy. Natomiast często można znaleźć odpłatne usługi opieki nad grobami (czyszczenie, zapalanie zniczy, wyłożenie kwiatów etc.). Zamówienia można składać przez Internet. Zazwyczaj wykonawca po wykonaniu usługi wysyła do zleceniodawcy zdjęcia.

Następny model wirtualnych miejsc pochówku to e-cmentarze dla zwierząt. Administratorzy jednego z nich piszą:

> Niewielu w historii ludzkości doczekało się nieśmiertelnej pamięci. Liczba zwierząt, o których przetrwała pamięć, jest wręcz znikoma. O ile wykształciła się tradycja stawiania pomników ludziom, o tyle ciągle nie ma zwyczaju upamiętniania zmarłych zwierząt. Niektóre z nich odegrały w naszym życiu większą rolę niż niejeden człowiek i dlatego należy ich byt upamiętnić na wirtualnym cmentarzu. Miejscu, który będziemy mogli odwiedzać i które przetrwa granice naszej ludzkiej pamięci. Wirtualny nagrobek dla naszego zwierzaka jest graficzną oprawą danych wprowadzonych do bazy cmentarza. Może to być prosta tablica pamiątkowa lub też wyjątkowa kompozycja wsparta pracą grafika – cmentarz typu VIP (Wirtualny Cmentarz [1]).

Założenie grobu jest bezpłatne, ale w przypadku wersji dla VIP-ów opłata wynosi co najmniej 300 zł. Zapalenie znicza kosztuje od 9 do 50 zł, w zależności od czasu, przez jaki ma on płonąć. W podobnej cenie są wirtualne kwiaty[7].

[7] Dane z 5 VIII 2014.

E-cmentarze dla zwierząt wykorzystują te same narzędzia programistyczne co ludzkie cmentarze wirtualne. Zmienia się jedynie zawartość merytoryczna. Autorzy strony www.dognet.pl oferują użytkownikom wyszukiwarkę, dość obszerną bazę danych wraz z wpisami, a także wirtualny ogród. Miejsca pochówku są podpisane i oznaczone kwiatkami. Najechanie myszką na kwiatek wywołuje link do podstrony poświęconej danemu zwierzęciu. Dodanie wirtualnego kwiatka jest bezpłatne i możliwe po zarejestrowaniu się w serwisie. Odpłatne jest natomiast zapalenie świeczki. Witryna http://teczowy-most.pl/ prezentuje zestawienie podstron upamiętniających różne gatunki zwierząt. To nie tylko psy, koty, ale i króliki, gryzonie (liczne chomiki i świnki morskie), gady (żółwie, węże), ptaki domowe, konie, rybki, a nawet krab i lis.

Kolejny przykład takiego cmentarza stanowi witryna funkcjonująca pod adresem www.cmentarz-zwierzat.pl. Jest to strona internetowa realnego cmentarza dla zwierząt. Ale znajduje się na niej również cmentarz wirtualny. Na głównej stronie zamieszczony jest do niego odnośnik, po kliknięciu przechodzi się do galerii zdjęć całego cmentarza i poszczególnych kwater. Na stronie nie ma wyszukiwarki, możliwości zapalania zniczy ani innych opcji, które oferują podobne serwisy. Jest to prosta internetowa wizualizacja świata realnego. Wirtualne cmentarze dla zwierząt są znacznie popularniejsze w krajach zachodnich. Zaczynają powstawać również zupełnie nowe twory, jak cmentarz uczuć (miłości, przyjaźni, zaufania), nałogów, nieudanego pierwszego razu, wiary.

Do niedawna rodzice, którzy utracili swoje dzieci jeszcze przed ich narodzeniem albo tuż po narodzeniu, nie mieli szansy na realny grób swojego dziecka, z racji na skomplikowane procedury. Zdarzało się nawet, że nie mieli szansy na pożegnanie z nim. Z tej potrzeby zaczęły powstawać strony, blogi, a potem serwisy, na których osieroceni rodzice umieszczali symboliczne nagrobki i epitafia swoich dzieci. Jeden z takich serwisów funkcjonuje w portalu *Republika Dzieci*.

Istnieją również wirtualne pogrzeby. Na Zachodzie uczestnictwo w pochówku on-line jest już w zwyczaju. Na polskich stronach filmy z pogrzebów można znaleźć pod hasłem „ku pamięci". Gdy agencje informacyjne podały pierwsze wiadomości o śmierci Grzegorza Ciechowskiego, w Internecie odbywał się wirtualny pogrzeb muzyka. Na oficjalnej stronie zespołu Republika pojawił się portret Ciechowskiego przepasany czarną wstęgą. Piotr Milewski i Piotr Baryłka, twórcy serwisu, zapalili muzykowi wirtualne znicze. „Zostańmy, pamiętajmy i kochajmy Grzegorza. Nim już opiekują się te najlepsze z możliwych aniołów" (Kowalczyk 2002) – napisała na stronie Kasia P. Witrynę odwiedzali również fani Republiki i Obywatela G.C., którzy na stałe wyjechali z Polski. „W Niemczech, gdzie mieszkam od dziesięciu lat, nikt o Ciechowskim nie słyszał. Tylko w Internecie mogłem wyrazić swój ból i podzielić się nim z tymi, którzy cenili twórczość tego człowieka" – opowiada Paweł Zagórski z Kolonii (Kowalczyk 2002).

W fenomenie wirtualnych cmentarzy najważniejszy wydaje się wymiar pamięci. Kilka z nich ma pojęcie pamięci w nazwie: *Miejsca Pamięci*, *Wirtualny Park Pamięci*, *Pamiętajmy*, *Wirtualny Nekrolog „Ku Pamięci"*. Więc nie tylko znak, ale i miejsce. Założyciele *Miejsc Pamięci* piszą:

> Oddać hołd zmarłym przodkom, krewnym, znajomym – jakże często ten święty ludzki obowiązek jest trudny do spełnienia. W natłoku codziennych spraw brakuje nam czasu, by choć na chwilę odwiedzić miejsca pochówku naszych bliskich. Ten serwis powstał po to, abyśmy mogli w nowoczesny sposób uczcić pamięć tych, którzy odeszli. To tu możemy złożyć kwiaty, zapalić znicze, napisać i „wysłać" listy. Stworzone przez nas w wirtualnym świecie *Miejsca Pamięci* będą odwiedzane codziennie przez tysiące ludzi, więc wspomnienie o naszych przodkach będzie istnieć tak długo, jak długo będzie funkcjonować pamięć ludzka. Nasi bliscy zasługują na to, by myśl o nich trwała wiecznie – zbudujmy im godne *Miejsca Pamięci* (Miejsca Pamięci [1]).

Administratorzy *Wirtualnego Cmentarza* apelują:

> Żyjemy tak długo, jak żyje pamięć o nas. Pomyśl o swoich przodkach, zastanów się, co o nich wiesz. Czy znasz ich imiona, czy wiesz, kiedy żyli, co robili, jakimi byli ludźmi? Niewiele osób potrafi odpowiedzieć na te pytania. Nie oznacza to jednak, że pamięć o nich umarła. Historię tworzą ludzie, o których pamięć należy zachować dla przyszłych pokoleń. Na tym cmentarzu, w wirtualnym świecie, przetrwamy do końca dziejów ludzkości dzięki Internetowi, który przechowa informacje o nas i naszych bliskich (Wirtualny Cmentarz [2]).

Wirtualne nagrobki nie są tylko znakami, czy jak pisał Michel Dansel, „protezami pamięci" (Dansel 1976, 13). Indywidualne pamięci zostają poddane projekcji w przestrzeń medialną, ale zobiektywizowaną, uwiecznioną, potwierdzoną intersubiektywnie. „Śmierć jest zjawiskiem nieuniknionym. Bliscy zbudują zmarłym groby, pomniki, tablice. Nasz Cmentarz daje możliwość wizualizacji pamięci w formie grobów i epitafiów, jak i możliwość zapalenia świeczki czy złożenia kwiatów, co jest dowodem pamięci o bliskich, którzy umarli" (Wirtualny Cmentarz [2]) – informują prowadzący serwis *Wirtualny Cmentarz*.

Nieśmiertelność stworzona zostaje przez projekcje pamięci. Jak przekonująco pokazał Urbain (2002), to nie grób, ale pomnik, rzeźba nagrobna odsyła do treści, wypełnia pustkę. Przedmiot funeralny – powiada Urbain – „posiada cudowną moc oznaczania" (Urbain 2002, 321). Przedmiot funeralny, „w którym skupiły się różnorakie projekcje" (Urbain 2002, 322), jest równie rzeczywisty.

O ile pomnik cmentarza w świecie rzeczywistym uosabia pamięć zbiorową, zobiektywizowaną, o tyle wirtualne miejsca są archiwami pamięci indywidualnych, subiektywnych wspomnień, szuflandiami[8] pełnymi zdjęć, listów. Najlepszym przykładem szu-

[8] Mój neologizm.

flandii jest *Wirtualny Nekrolog „Ku Pamięci"*, posiadający działy: zdjęcia, filmy, muzyka.

Charakter owej pamięci, do której apelują administratorzy wirtualnych cmentarzy, możliwość jej potwierdzania w dowolnym momencie, o czym również świadczą wpisy w nocy (zniesiony jest tu zakazany czas odwiedzin na cmentarzu), ma jednak głębszy, ewokatywny charakter. Proponuję odczytać wirtualne zapisy nie przez pryzmat platońskich rozważań na temat dobroczynnego lub szkodliwego wpływu pisma na pamięć, ale w kontekście teorii nierozróżnialności w archaicznej ontologii. W ten sposób o używaniu imienia pisze Jean-Thierry Maertens:

> Zakaz używania imienia w społecznościach prymitywnych, awans tego imienia z woli barbarzyńców oraz ludzi cywilizowanych – jaka przemiana kryje się za tą różnicą? Pojawienie się pisma wraz z ideologiami metafizycznymi, a także sposobami produkcji, za które pismo jest odpowiedzialne. Zapis piktograficzny, stosowany przez ludy barbarzyńskie, jak też w Chinach i w Egipcie, służy w istocie pośmiertnemu zachowaniu jestestwa w takim stopniu, w jakim zostaje zachowane *signifiant*, które daną osobę nazywa i reprezentuje; między znakiem a jego desygnatem istnieje takie powiązanie, iż reprodukcja tego pierwszego po śmierci tego ostatniego musiała zrodzić ideę nieśmiertelnej duszy, co najmniej równie długowiecznej jak *signifiant* jej imienia. Taką wymowę miało, jak widzieliśmy, kaligrafowanie imienia zmarłego na specjalnej tabliczce, stosowane w cesarstwie chińskim, utwierdzające zmarłego w nieśmiertelności, jego rodzinę zaś w ekonomicznej więzi. Taką też wymowę ma funeralne pismo egipskie, reprodukujące imiona zmarłych bogów, ażeby zapewnić wieczne trwanie, i zniekształcające dookoła danego imienia wszystkie te przedstawienia istot ludzkich lub zwierząt, które mogłyby okazać się dla niego niebezpieczne […]. Na pozór pismo fonetyczne jest w mniejszym stopniu oparte na owym powiązaniu i znak wydaje się łatwiejszy do oddzielenia od desygnatu, występuje tu bowiem tylko reprodukcja dźwięku bez obrazu, ale towarzysząca pismu

metafizyka i stosowane sposoby produkcji zapewniają w tym względzie nie mniejszą skuteczność (Maertens 2002, 271).

Wspomniane tu „ideologie metafizyczne" wyjaśnia praca Joanny Tokarskiej-Bakir (2000) na temat kultury ludowej. Tak autorka pisze o wpisach do Księgi łask w Kalwarii Pacławskiej:

W zapisie pątnika P. pojawiły się, jak widać, trzy wątki znane z Platona: (1) wątek uwiecznienia, w jakie pismo wyposaża przemijające rzeczy, (2) charakterystycznego dlań uprzedmiotowienia tego, co chwilę wcześniej wcale przedmiotowe nie było, i (3) będącego jego konsekwencją wyobcowania tekstu (a raczej „rzeczy" owego tekstu) z jego „życiowego" kontekstu. Nie jest to jednak wszystko, co da się powiedzieć o piśmie i jego roli w kalwaryjskiej Księdze łask. Co zostało pominięte? Pominięta została cała istota rzeczy. Wpis „prawdziwego pątnika" pojawia się w Księdze łask co kilka stron […]. Analiza „tematyzująca" zapoznaje istotę rzeczy, która w rzeczywistości żadnym „tematem" nie jest – jest bowiem rematem. […] Osobliwości podpisu w kalwaryjskiej Księdze łask stanowią zapowiedź sakralnego – bytowego wymiaru pisma, imienia i słowa. Wymiar ten otwiera się z chwilą, gdy uświadomimy sobie pierwotny związek pisma i jego desygnatu, a także „magiczny" związek rzeczy i słowa. Związek ten najbardziej wyraziście rysuje się w imieniu (podpis!), w owym słowie *par excellence*. Koncepcja, którą spróbuję wyłuszczyć w niniejszym rozdziale, wychodzi właśnie od bytowej („rzeczowej") wartości słowa w kulturach archaicznych, od nienaruszalnego związku słów i rzeczy (a raczej słów=rzeczy), wciąż rozpoznawalnego w głębokich warstwach kultury współczesnej. Ten związek i fundująca go substancjalistyczna ontologia (ze względu na wyraźną ontologizację języka i pisma w kulturze żydowskiej, emblematycznie można by ją nazwać „żydowską") odzwierciedla się następnie w sposobie myślenia o piśmie. Także i ono nabywa wartości bytowej (Tokarska-Bakir 2000, 134–137).

Taką funkcję ma zanikająca jednak praktyka zamawiania mszy za zmarłego, w której najważniejsze (i mające magiczny charakter) było wielokrotne wymawianie podczas liturgii imienia nieżyjącej osoby (Maertens 2002, 270). Analizowane przeze mnie wpisy mają więc funkcję ewokowania zmarłych ludzi i zwierząt. Bogata ikonografia, owe albumy zdjęć zamieszczane na cmentarnych stronach wspomagają tę funkcję, gdyż są współczesną formą piktogramów w starożytnych językach.

Przez swoją specyfikę i jej wykorzystanie *toposy* te stają się rodzajem zaświatów. Są to zaświaty interaktywne, pozwalają na komunikację ze zmarłymi. Medium, jakim jest wirtualna rzeczywistość cmentarzy, blogów, zapisanych pogrzebów, nagromadzonych wspomnień o zmarłych, staje się nowego rodzaju transcendencją. Jeden z cmentarzy wręcz nazywa się *Wirtualne Niebo*. Wejście na stronę główną portalu *Tęczowy Most* poprzedzone jest następującym wprowadzeniem:

> Ta część nieba nazywana jest *Tęczowym Mostem*. Kiedy odchodzi zwierzę, które było szczególnie bliskie komuś, kto pozostał po tej stronie, udaje się na *Tęczowy Most*. Są tam łąki i wzgórza, na których wszyscy nasi mali przyjaciele mogą bawić się i biegać razem. Mają tam dostatek jedzenia, wody i słońca; jest im ciepło i przytulnie. Wszystkie zwierzęta, które były chore i stare, powracają w czasy młodości i zdrowia; te, które były ranne lub okaleczone, są znów całe i silne, takie, jakimi je pamiętamy, marząc o czasach i dniach, które przeminęły. Zwierzęta są szczęśliwe i zadowolone, z jednym małym wyjątkiem: każde z nich tęskni do tej jedynej, wyjątkowej osoby, która pozostała po tamtej stronie. Biegają i bawią się razem, lecz przychodzi taki dzień, gdy jedno z nich nagle zatrzymuje się i spogląda w dal. Jego lśniące oczy są skupione, jego spragnione ciało drży. Nagle opuszcza grupę, pędząc ponad zieloną trawą, a jego nogi poruszają się wciąż prędzej i prędzej. To ty zostałeś dostrzeżony, a kiedy ty i twój najlepszy przyjaciel wreszcie się spotykacie, obejmujecie się w radosnym połączeniu, by nigdy już się nie rozłączyć.

> Deszcz szczęśliwych pocałunków pada na twoją twarz, twoje ręce znów pieszczą ukochany łeb; patrzysz znów w ufne oczy swego przyjaciela, który na tak długo opuścił twe życie, ale nigdy nie opuścił twego serca. A potem przekraczacie *Tęczowy Most* – już razem… (Tęczowy Most)

Najbardziej przekonujący trop prowadzący do tego rodzaju oglądu to listy pisane do zmarłych. Tak o swoim przedsięwzięciu zapewniają administratorzy cmentarza *Miejsca Pamięci*:

> Jako jedyny serwis na świecie oferujemy Państwu możliwość napisania i wysłania listu lub modlitwy. Polecamy Państwu tą [!] nową usługę, gdyż jak wiemy z doświadczenia, słowa, które nie zostały powiedziane wcześniej, tkwią w sercu „jak lodowa igła", a list czy modlitwa mogą pomóc „igłę" tą [!] rozpuścić…
>
> Napisany tekst jest chroniony tajemnicą korespondencji i w czasie wysyłania „przykryty" jest jednolitym szablonem – po wysłaniu jego treść znika, nie jest nigdzie zapisywana. Treść listu znają tylko piszący i adresaci (Miejsca Pamięci [2]).

Można również zawczasu przygotować korespondencję „z tamtej strony": „Oferujemy usługę polegającą na rozesłaniu pośmiertnego e-maila. Wiadomość wraz z załącznikami może trafić do rodziny, przyjaciół czy wrogów już po śmierci nadawcy. Klienci chcący skorzystać z pośmiertnego e-maila muszą podpisać odpowiednie dokumenty. Wskazują w nich wiarygodną osobę, która poinformuje firmę o śmierci jej klienta. Po zweryfikowaniu informacji wyślemy na wskazane adresy przygotowany wcześniej list" (Zaduszki.com) – informują właściciele portalu *Zaduszki.com*.

Również tworzone tak zwane profile zmarłych, wokół których powstają mikroświaty wspomnień, zapisów fotograficznych i filmowych, to fantazmaty zaświatów. Jeden z internautów zauważa:

> Jest coś niesamowitego, kiedy czyta się blog osoby, która już umarła. Zwłaszcza, jeśli zaczęła go pisać na dłuższy czas przed swoim odejściem. Bywa, że są to zapiski bohaterskiego zmagania się ze straszną chorobą, ale bywa też i tak, że pisząc, notka po notce, właściciel nie miał pojęcia, że wkrótce zginie, i wpisy urywają się nagle. Dokładnie jak w realnym życiu. Podobnie rzecz ma się z profilami w różnych serwisach. Jeśli internauci mają możliwość dowiedzenia się, że właściciel odszedł na zawsze, i mogą nadal dopisywać swoje komentarze, pojawia się wiele wpisów, wspomnień i zapewnień o smutku. Ludzie reagują naturalnie i chcą mieć możliwość pożegnania się z daną osobą, choćby wirtualnie. W serwisach społecznościowych oprócz profili zmarłych osób, założonych jeszcze przez właścicieli, pojawiają się też – zwłaszcza w Naszej-Klasie – profile, które powstały po ich śmierci. Zakładają je najbliżsi, aby poinformować w ten sposób szerszy krąg znajomych osoby umarłej, aby móc wyrazić swój smutek i podzielić się nim z innymi. Nieraz potrzeba uzewnętrznienia tego bólu jest tak wielka i od tak dawna doświadczana, że odnaleźć można profile osób, które umarły kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt lat temu. Ludzie tworzą profile osób umarłych i w taki sposób przeżywają swoją żałobę, tęsknotę i smutek. Psychologowie na pewno powiedzieliby, że dzięki temu uwalniają się od tych uczuć i mogą lepiej pogodzić się z rzeczywistością (*Śmierć w sieci*).

Wirtualne zaświaty różnią się od zaświatów tradycyjnych. Są one poddane kontroli, interaktywne, można je bez końca konstruować, dodawać do nich coś od siebie, są bardziej dostępne, pod ręką, wystarczy kliknąć w ekran, żeby się w nich znaleźć. Wirtualna transcendencja wpisuje się w ponowoczesny pejzaż kultury. Jest ona wiecznie niedokończonym projektem, który trzeba konstruować, jest brikolażem, nad którym pracują kolejni majsterkowicze korzystający z tego, co mają pod ręką: fragmentarycznych wspomnień, odnalezionych zdjęć, zrobionych przypadkowo filmów. Styl patetyczny sentymentalnych wspomnień za chwilę ustępuje

miejsca stylowi zwykłemu, żargonowi młodzieżowemu, żartowi, są wpisy lapidarne i krasomówcze. Jest tu też obfitość symulakrów: od zdjęcia nagrobka, który staje się wirtualnym znakiem-grobem, po mnożenie kopii: niektórzy (sławne postaci, ale też osoby i zwierzęta szczególnie gorliwych żywych) mają po kilka wirtualnych grobów.

Wirtualny Park Pamięci (nekropolia.pl) posiada szczególnie rozbudowany dział „Historie", w którym zamieszczane są listy żałobników. Znajdują się tam opowieści o walce z chorobą, o nagłych wypadkach. Wiele jest listów kierowanych do nieżyjących. Są one bardzo osobiste, intymne, pełne tęsknoty, żalu, niepogodzenia się ze śmiercią, wyrażanego pytaniem „dlaczego?". Przejmujące listy pisane do zmarłych dzieci zbiera cmentarz *Światełka Republiki Pamięci*. Zamiast ikon grobów są tu fotografie aniołków.

Są osoby, które piszą listy do siebie w imieniu zmarłej osoby. W ontologii ludowej nie dziwi taka opcja. Jak pisze Joanna Tokarska-Bakir:

> W magii i religii imię zapisane to szczególnego rodzaju podpis, utajony autograf bytu. Ktoś, kto zdoła go odczytać, może „działać w imieniu", co znaczy, że przysługuje mu władza, „w imieniu" której podpis zostaje złożony. Dlatego zapisowi imion najbardziej przysługują dwie formy gramatyczne: pierwsza osoba czasownika albo wołacz czy też tryb rozkazujący. Najstarsze greckie teksty pisane mówią w pierwszej osobie: „jestem grobem", „jestem nagrobkiem" (Tokarska-Bakir 2000, 154–155).

Wpisy na e-cmentarzach swoją bezpośredniością w wyrażaniu straty stają się niezwykle wzruszającym przykładem poezji ludowej:

> Bąbelek
> […]
> zawsze pozostaniesz w naszych serduchach, kochanie (Światełka Pamięci).

> Błądzia – jeden z najukochańszych zwierzaków, jakie miałam… nie jest psem, ale była i jest moją częścią duszy… Nigdy nie zapomnę, jak mnie kochała, i nie mogę się doczekać, kiedy przekroczymy razem tęczowy most i zawsze będziemy razem… Nie zapomnę cię nigdy i dziękuję ci za to, co dla mnie zrobiłaś, kochana Błądziu.

Mała transcendencja, jakby może powiedział Thomas Luckmann, bo odsyłająca do ziemskich wspomnień i zapisów, puchnie od nadprodukcji komentarzy do komentarzy, nowych rekwizytów: dodawanych zniczy, wiązanek listów, kondolencji. Tak zmutowana transcendencja nie określa, co nas czeka, tylko zaprasza, by bez końca wyrażać siebie.

Powstało już wiele opracowań podkreślających rzeczywiste funkcjonowanie w wirtualnej przestrzeni, zwane teleobecnością. Wirtualna rzeczywistość jest realnością samą w sobie. „Gra idzie, zatem o to, aby sam środek przekazu stał się przezroczysty, tylko wtedy iluzja rzeczywistości staje się w pełni osiągalna" (Burszta 1999, 33). Wirtualne cmentarze mają więc niejako ontologiczny, analogiczny do cmentarzy w realu aspekt. Naturalizacji dokonuje się środkami graficznymi, nazwami i apelami wirtualnych cmentarzy. Nazwane są one *Parkiem*, *Rajskim Ogrodem*, *Ogrodem Psiej Szczęśliwości*. Strony animowane dają złudzenie pokonywania przestrzeni (przez otwierające się bramy, przemierzanie alejek, schodzenie po schodach do katakumb). Autorzy *Wirtualnego Cmentarza* tworzą fantasmagorie gotyckiego cmentarza za skrzypiącą bramą, starym murem, katakumbami i towarzyszącą temu burzą z piorunami.

Wirtualna transcendencja przypomina nasze cienie. Jest przede wszystkim wyrazem żalu, tęsknoty, czasem gniewu, wspomnień, a więc różnych ekspresji żałoby. Spowiedników i pocieszycieli zastąpiła wirtualna społeczność, zwana doniośle: forum. Bohaterem tych narracji nie jest już „twoja śmierć" (Ariès 1989), ale żałoba przeżywana indywidualnie, dla której znalazło się wreszcie miej-

sce na zamanifestowanie, podzielenie się z innymi. Zdjęte zostaje z żałoby nowoczesne odium: „weź się w garść". Tu jest zachęta do grzebania we wspomnieniach, odszukiwania zdjęć. Terapeutyczno-emancypacyjny potencjał wirtualnych zaświatów oswaja śmierć. Staje się ona wydarzeniem publicznie przeżywanym, podzielanym, komentowanym. Tu jest miejsce na żałobę i jej indywidualny ton: zamiast kiru opowieść, okruchy wspomnień. Tu łatwiej wylać – choćby wirtualną – łzę.

Wirtualne cmentarze upubliczniają śmierć. Są miejscami publicznymi pod wieloma względami. 1. Istnieją w ramach nie tyle pewnej instytucji (chociaż i tak można nazwać zarządców cmentarza wraz z ich stroną), ile pewnego przedsięwzięcia przeznaczonego dla klientów. 2. Jest to przestrzeń otwarta dla każdego, nie ma ograniczeń w odwiedzaniu tych miejsc. 3. Cechuje je radykalny egalitaryzm. Obok wielkich postaci leżą zupełnie nieznane. 4. Mają charakter performatywny (Santino 2006, 9), zachęcają, aby każdy odwiedzający dodał coś od siebie: znicz, kwiaty, kondolencje. Addytywny charakter cyberprzestrzeni tutaj wyraża się w stale rosnących stertach listów komentujących zdarzenie.

Jak pisał Walter (1996a, 20), celem żałoby nie jest, jak uważano we wcześniejszych teoriach, praca z emocjami, uwolnienie się od przywiązania do zmarłego, ale znalezienie dla niego nowego miejsca we własnej biografii. Dokonuje się to przez proces społeczny: komunikację z innymi, w których renegocjowane jest znaczenie zmarłego w życiu żałobnika. Dawne rytuały stały się jałowe, pozbawione treści. Zostały one zastąpione przez potrzebę dyskursu. Nowe ujęcie żałoby jest ugruntowane w teorii tożsamości Giddensa (2001). Żałoba jest częścią autobiograficznego imperatywu: nigdy niekończącej się refleksyjnej konwersacji z sobą i innymi, poprzez którą jednostka konstruuje sens wydarzeń. Jednocześnie współczesna kultura utrudnia ten proces. Inni stali się niedostępni z powodu zaniku więzi wielopokoleniowych rodzin, separacji różnych sfer życia (a więc separacji różnych kręgów znajomych),

mobilności społecznej, sprzyjającej rozproszeniu znaczących innych. Tabuizacja żałoby jeszcze bardziej pogłębia izolację osoby osieroconej. Wysiedlenie z tradycji, miejsca, więzi ze znaczącymi innymi pozostawia przestrzeń do szukania nowych sposobów żałobnej konwersacji. Dlatego Internet, jako medium komunikacyjne, stał się niezwykle poręcznym narzędziem kommemoratywnej narracji. Charakterystyczne dla cyberprzestrzeni skrycie narratora ułatwia mu zadanie bezpośredniej ekspresji intymnych przeżyć i opisu wydarzeń. Jednocześnie właśnie internetowa komunikacja kommemoratywna, podobnie do dawnych wpisów w księgach łask w kultowych ośrodkach, jest potrójnym mediatorem. Wpisy pośredniczą „między niepamięcią o rzeczach niezapisanych i pamięcią, której jest symbolem" (Tokarska-Bakir 2000, 134). Dzięki szczegółowej narracji o tym, kim był zmarły, jakie relacje łączyły go z osobą piszącą, traumatycznej walce z chorobą i umieraniu bliskich, osoba pisząca poddaje obiektywizacji i urefleksyjnieniu wydarzenia, przeżycia, spogląda na dokonany przez siebie zapis również jako czytelnik. Wreszcie spełniony jest warunek komunikacji z innymi. Jednostka ma poczucie podzielenia się z innymi, a często dostaje potwierdzenie tego w formie kondolencyjnych komentarzy oraz w postaci symbolicznej: zapalonych przez innych wirtualnych zniczy.

Konstruowanie i wizytowanie memoriałów polskich i światowych stron internetowych zmienia kulturowy charakter pośmiertnych rytuałów. Cybernetyczna komunikacja ze zmarłymi kreuje nowy wizerunek śmierci w kulturze. We wszystkich wirtualnych cmentarzach brak jest elementu wanitatywnego. Tu, jak sami zarządcy zapewniają, kwiaty są zawsze świeże, a znicze palą się zależnie od zaplanowanego czasu (wniesionej opłaty). Grobowce nie zarastają mchem, nie murszeją, nie ma jesiennych liści do zgarniania przy corocznych porządkach. Zatrzymane w kadrach wspomnienia trwają zobiektywizowane i upublicznione w zamieszczonych zdjęciach, gdzie zmarli znowu są wśród nas.

Za podstawowe znaczenie wirtualnych cmentarzy uznałam ich trzy funkcje: autorefleksyjną, komunikacyjną i ewokatywną. Żałoba w późnej nowoczesności domaga się autorefleksji, która następuje dzięki zobiektywizowanym na ekranie narracjom. Będąc częścią tworzenia refleksyjnej autobiografii, spełnia potrzebę konstruowania sensu traumatycznych wydarzeń. Jest ona też formą komunikacji z innymi, potwierdzaną przez dodawane komentarze, znicze i kwiaty. W dobie późnej nowoczesności Internet otwiera możliwość tworzenia komemoratywnych narracji, upubliczniania ich i znajdowania ich potwierdzenia ze strony innych. Jednocześnie „ustny" (Tokarska-Bakir 2000) charakter Internetu, jego otwarcie na potoczne sformułowania, „od serca", sprzyjające bezpośredniej narracji żałobnej, oraz towarzysząca temu przestrzeń dla ikonografii są formą ewokowania zmarłych, tworzenia poczucia ich kontynuowanej obecności w wirtualnych, kurczących się zaświatach.

VII. Debata o eutanazji wobec biowładzy[1]

Moralność nie powinna być oddana we władanie
mętnego uczucia lub niedającego się wyjaśnić
wewnętrznego przeświadczenia, lecz powinna stać się
przedmiotem racjonalnego argumentu i kalkulacji.

Antony Flew (2009, 381)

Teraz pojawia się nowe prawo: skazywania
na życie i zezwalania na śmierć.

Michel Foucault (1998b, 238)

Publiczna debata na temat eutanazji toczy się w różnych miejscach i środkach przekazu. Są to oczywiście media (prasa[2], radio, telewizja, Internet), kino wraz z nowego rodzaju narracjami, popularne książki o tej tematyce (w Polsce są to przede wszystkim wydawnictwa kościelne), zorganizowane dyskusje w klubach i centrach onkologicznych. Celem tego rozdziału jest przedstawienie debaty wokół eutanazji wobec problematyki i teorii biowładzy. Chodzi tu o istotne fundamenty wiedzy potocznej i eksperckiej ściśle powią-

1 W rozdziale wykorzystuję swój artykuł (Kubiak 2012).

2 Analizę artykułów o eutanazji w „Gazecie Wyborczej" i „Rzeczpospolitej" przedstawił Gałuszka (2002, 222–255).

zane z władzą w rozumieniu Michela Foucault. Naszkicuję również historyczne zmiany, jakie wpłynęły na dramatyczny zwrot (zwany przez Petera Singera kopernikańskim) w etycznej refleksji. Wraz z nimi zmieniało się rozumienie tego, co uchodzi za potocznie oczywiste, zdroworozsądkowe. Owa dramatyczna zmiana tego, co możemy nazwać publiczną moralną wyobraźnią (Turner 1997, 191) – podkreślając jej polifoniczność – zauważona została i zaakcentowana w pracach bioetyków. Historia kwestii eutanazji to z jednej strony dramaty osób chorych, a z drugiej – sceny rozgrywające się na salach sądowych i w gabinetach ekspertów. Eutanazja będzie rozpatrywana jako pojęcie etyczne i prawno-polityczne. Tu w najwyższym stopniu dochodzi do symbiozy medycyny i polityki. „Fakt biologiczny jest sam w sobie polityczny i na odwrót" (Agamben 2008, 201). Celem moim jest osadzenie debaty o eutanazji w biopolitycznym kontekście, który staje się tutaj kontekstem tanatopolitycznym.

Wiedza potoczna

Przyjrzyjmy się najpierw wynikom badań sondażowych. Od 1988 roku Centrum Badania Opinii Społecznej prowadzi badania nad stosunkiem społeczeństwa polskiego do eutanazji. Można tu zaobserwować ewolucję opinii społecznej na ten temat. W 1988 roku 47% respondentów było przeciwnych eutanazji, zaś 29,6% odpowiedziało pozytywnie na pytanie : „Czy należy spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć?" (CBOS 1988).

W latach 1992–1995 Instytut Studiów Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego prowadził badania w ramach Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego, w których znalazło się pytanie: „Czy uważa Pan(i), że w przypadku nieuleczalnych chorób prawo powinno zezwalać lekarzom na bezbolesne przerwanie życia, jeżeli zażą-

da tego pacjent i jego rodzina?". W 1992 roku było 51% za i 33% przeciw, w 1993 roku – 58% za i 29% przeciw, w 1994 roku – 56% za i 32% przeciw, w 1995 roku – 51% za i 36% przeciw (Derczyński 2002). Powróćmy do badań CBOS. W 1999 roku na pytanie: „Czy spowodowanie bezbolesnego zakończenia życia, jeżeli pacjent nieuleczalnie chory, bliski śmierci i cierpiący, w takiej sytuacji świadomie o to prosi, a nie może uczynić tego sam, uznałby Pan(i) za dopuszczalne?" twierdząco („zdecydowanie" i „raczej dopuszczalne" łącznie) odpowiedziało 45%, zaś 43% („zdecydowanie" i „raczej niedopuszczalne" łącznie) było przeciwnych. Istotne jest tu sformułowanie pytania, gdyż w przypadku padającego określenia „eutanazja" więcej osób uważa takie działanie za niedające się usprawiedliwić (CBOS 1999). W 2001 roku znowu CBOS zadał respondentom pytanie: „Czy Pana(i) zdaniem lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć?". 49% respondentów odpowiedziało twierdząco, zaś 37% było przeciwnych. W tym samym roku na pytanie: „Czy wprowadzenie prawa umożliwiającego lekarzom przyspieszenie śmierci nieuleczalnie chorego jest słuszne?" twierdząco odpowiedziało 48% Polaków, zaś 39% było przeciwnych (CBOS 2001).

Piotr Góralski interpretuje wyniki badań CBOS inaczej niż autorzy raportów. Sugeruje on, że należałoby raczej, traktując odpowiedzi „raczej tak" i „raczej nie" łącznie, widzieć społeczeństwo polskie jako podzielone na trzy grupy. Najbardziej liczną stanowiliby ci, którzy nie mają wyrobionego stanowiska.

> Właściwe zatem proporcje w zakresie społecznego poparcia dla eutanazji należałoby określić następująco: ok. 50% to osoby skłonne poprzeć lub odrzucić eutanazję w zależności od warunków, w jakich miałaby być ona przeprowadzona, 40% tworzą dwie mniej więcej równe podgrupy zdecydowanych zwolenników i przeciwników eutanazji i wreszcie ok. 10% to osoby, które uchylają się od wyrażenia swoich poglądów w tej sprawie (Góralski 2007, 329).

W 2005 roku zwolennicy eutanazji stanowili niemal połowę ogółu badanych (48%). Nie zmieniał się (od 2001 roku) istotnie również odsetek przeciwników prawnej dopuszczalności eutanazji (37%).

> Akceptacja działań zmierzających do skracania życia nieuleczalnie chorym znajdującym się w fazie terminalnej, jak również poparcie dla eutanazji i przyzwolenie na jej legalizację jest z reguły największe wśród najmłodszych ankietowanych, częściej mężczyzn niż kobiet, mieszkańców największych miast oraz badanych deklarujących centrowe i lewicowe poglądy polityczne. Jednak w największym stopniu poparcie to różnicuje religijność respondentów mierzona częstością praktyk religijnych. Zwolennicy eutanazji wyraźnie przeważają wśród osób w ogóle nieuczestniczących w takich praktykach lub rzadko biorących w nich udział (CBOS 2005).

W 2007 roku – jak piszą autorzy raportu – odwróceniu uległa obserwowana dotąd w Polsce tendencja do wzrostu społecznej akceptacji eutanazji. Na pytanie: „Czy Pana(i) zdaniem lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć?" 46% Polaków odpowiedziało nie, 37% – tak, 17% – trudno powiedzieć. Opinie związane są tu z religijnością i wiekiem. Osoby najbardziej religijne, jeśli chodzi o uczestnictwo w praktykach religijnych, najczęściej wyrażały sprzeciw wobec eutanazji. Ludzie młodzi (od 18 do 34 roku życia) częściej akceptowali eutanazję, niż wyrażali wobec niej sprzeciw. Wśród najstarszych dominowała dezaprobata (CBOS 2007). W 2009 roku „zdaniem blisko połowy Polaków (48%) lekarze powinni spełniać wolę cierpiących, nieuleczalnie chorych, którzy domagają się podania im środków powodujących śmierć. Przeciwną opinię wyraża niespełna dwie piąte badanych (39%), natomiast co ósmy (13%) nie ma wyrobionego poglądu na ten temat. Po istotnym spadku przyzwolenia na przyspieszanie

śmierci – odnotowanym dwa lata temu przy okazji medialnej dyskusji na temat wpisania zakazu aborcji do Konstytucji RP – obecnie obserwujemy powrót do notowań z 2001 roku. W porównaniu z rokiem 2005 poparcie dla legalizacji eutanazji rozumianej jako przyspieszenie śmierci na prośbę osoby nieuleczalnie chorej, której cierpieniom nie można ulżyć, wzrosło aż o 13 punktów procentowych. W ciągu ostatnich czterech lat niemal o połowę zmalała (z 15% do 8%) liczba osób, które nie mają sprecyzowanej opinii na temat tego, czy prawo powinno pozwalać lekarzom na skracanie życia nieuleczalnie chorym na ich prośbę, czy też nie powinno. Może to oznaczać, że obecnie – z różnych względów – Polacy nieco częściej niż kiedyś zastanawiają się nad problemami natury etycznej i zajmują wobec nich określone postawy. Zwolennicy legalizacji eutanazji jako śmierci na życzenie, to przede wszystkim osoby w wieku od 18 do 24 lat (75%), mieszkańcy największych miast (74%), respondenci niepraktykujący religijnie (87%) oraz deklarujący lewicowe poglądy polityczne (79%), zwłaszcza potencjalni wyborcy SLD (81%)" (CBOS 2009).

Śmierć zbiurokratyzowana *versus* autonomiczność jednostki

Chociaż historia eutanazji sięga starożytności[3], to współczesny dyskurs wokół tego zagadnienia, jego kontury, niuanse oraz uczynienie z niego tematu debaty publicznej są wytworem dwudziestowiecznych przemian kulturowych. Procesy, które przygotowały ów zwrot i które nadają ton dyskursowi eutanatycznemu, to: medykalizacja, biurokratyzacja warunków umierania, wpływająca na jawność sfery decyzyjnej personelu medycznego oraz pacjentów i ich rodzin, racjonalizacja biowładzy, pluralizacja i napięcia między

[3] Najszerzej w polskich publikacjach historię eutanazji omawia Małgorzata Szeroczyńska (2004, 22–35).

ekspertami, pluralizacja światopoglądów i w konsekwencji różne rozumienie kwestii życia, śmierci i cierpienia.

Medyczna władza osiągnęła wysoki stopień ingerencji w naturę. Historyczny projekt kontroli nad ludzkim ciałem, którego ojcami byli René Descartes, Julien Offray de La Mettrie i Francis Bacon (Turner 1997, 193), doprowadził do ambicji panowania nad naturą. Jej przejaw stanowi przekonanie, iż śmierć jest porażką medycyny. To, co było niegdyś naturalne, zostaje zracjonalizowane jako mierzalne, przewidywalne, manipulowane (Turner 1997, 193). W sferze śmierci najbardziej widoczną zmianą jest malejąca ilość *mors repentina et improvisa*, śmierci niepostrzeżonych, nagłych (poza dwudziestowiecznym fenomenem wypadków drogowych) i wydłużony (oraz maksymalnie przedłużany) proces umierania. Medykalizacja najszerzej rozumiana jest przez pojęcie biowładzy.

Medykalizacji towarzyszy rosnąca biurokratyzacja (obecna nawet w ruchu hospicjów: Kubiak, Surikova 2010). Dawni lekarze domowi zostali zastąpieni funkcjonariuszami instytucji, kierujących się ścisłymi procedurami sprawozdawczymi i regulatywnymi. Oznacza to w konsekwencji jawność szczegółów śmierci i jej przyczyn. Włączana tu jest w razie potrzeby instytucja sądowa i prokuratura. Jak pokazuje Gałuszka, nadmierna kodyfikacja i jurydyzacja moralności spycha na margines indywidualną refleksję etyczną, „zastępując ją gotowym «regulacyjnym produktem»" (Gałuszka 2002, 8). Stąd i ważne debaty wokół eutanazji przewinęły się w ławach sądów. Wszelkie działania naruszające prawo i reguły zostają natychmiast zauważane, powstrzymywane i penalizowane. Biurokratyzacja wraz z racjonalizacją moralności uniemożliwia prywatność śmierci, począwszy od jej przyczyn, warunków, aż po sam pochówek.

Upadek autorytetów i rozrastająca się sfera doradców wpływają na pluralizację stanowisk etycznych. Na przykład, aby decyzja o zakończeniu życia była podjęta świadomie, potrzebna jest potwierdzająca to diagnoza psychiatryczna. W innych przypadkach

legitymizującą opinię o ostatniej woli pacjenta wydaje rodzina. Bioetycy, lekarze, filozofowie i prawnicy zabierają głos w dyskusjach o społecznych konsekwencjach ustanawiania precedensów prawnych i zmianie prawa. Wciąż szeroki posłuch oddawany jest – zwłaszcza w Polsce – Kościołom chrześcijańskim, zabierającym coraz częściej głos w sprawach życia i śmierci (eutanazja, *in vitro*, aborcja już od dawna).

Procesy indywidualizacji przesunęły ciężar decyzji w stronę jednostek. Rozpad wspólnego świętego kosmosu (Luckmann 1996) wytworzył przestrzeń konkurujących ze sobą uniwersów. Szczególnie protestantyzm wraz z etyką akumulacji, chroniąc przed śmiercią, pozostawia jednostkę samą z jej lękiem (Baudrillard 2007, 184). Wzrosła jednocześnie możliwość diagnostyczna i prognostyczna, a wraz z pojawieniem się praw pacjenta i zmianą w relacji pacjent–lekarz, konieczność informowania pacjenta. Stąd osoby terminalnie chore są świadome czekających na nie doświadczeń i mają możliwość rozważenia, czy się na nie godzą. Ma to bardzo konkretne przełożenie na praktykę, począwszy od roli wyborów pacjenta dotyczących sposobów leczenia, środków przeciwbólowych i ratowania życia (na przykład odmowa transfuzji krwi przez świadków Jehowy, uszanowana już przez lekarzy[4]). Rozrastająca się sfera prywatnych duchowości (Kubiak 2005) wpływa na wagę indywidualnych decyzji. Wartość autonomii osoby i jej godności jest koronnym argumentem w debacie o eutanazji i projekcie tak zwanych testamentów życia. Na tę debatę mają wpływ różne podejścia – w zależności od światopoglądu, doktryny – do kwestii zakończenia życia, praktyk medycznych, sensu ludzkiego cierpienia, traktowania ciała umierającego i zmarłego. Jak to szczegółowo przedstawił Ivan Illich w swojej klasycznej pra-

[4] Propagują oni alternatywne formy wspomagania organizmu. Udział w konferencjach medycznych i wyjaśnianie wagi wyborów dla wyznania religijnego wpłynął na postawy lekarzy również w Polsce. Informacje te zawdzięczam rozmowom ze świadkami Jehowy w lipcu 2010 roku.

cy *Medical Nemesis* (1976), proces medykalizacji pozbawił cierpienie metafizycznego uzasadnienia, redukując je do czynnika, który można i należy usunąć.

Jednocześnie – jak dowodzi Foucault – za poszerzaniem przestrzeni praw i swobód podąża proces nakładania na siebie więzów kontroli, wpisanie prywatnego życia w porządek państwowy. Prawo do życia otrzymuje swój rewers w postaci zakazu umierania i obowiązku opieki nad biologicznym ciałem, *corpus*.

Mamy więc do czynienia ze swego rodzaju *aporią* procesów kulturowych. Z jednej strony indywidualizm, wartość autonomii, wiedza, samoświadomość, otwierająca pole nowych decyzji. Z drugiej strony biurokratyzacja, skumulowanie instrumentów władzy w rękach medycyny (mające praktyczne przełożenie w postaci możliwości wypisywania recept) oraz legislacja wnikająca w kwestie życia i śmierci.

Zwrot kopernikański

„Po prawie dwóch tysiącach lat władania naszymi myślami i decyzjami w sprawach życia i śmierci tradycyjna etyka zachodnia załamała się" – pisze Peter Singer (1997, 9). Przełomowy okres, na który wskazuje australijski bioetyk, to lata dziewięćdziesiąte, kiedy brytyjski sąd zezwolił lekarzom na przerwanie życia Anthony'ego Blanda, zaś amerykański sąd uniewinnił doktora Jacka Kevorkiana, który dopomógł w samobójstwie Thomasa Hyde'a. W 1989 roku „Tony" Bland stał się ofiarą tragedii na stadionie Hillsborough w Sheffield, gdzie zginęło dziewięćdziesiąt pięć osób. Tłum przedostający się na stadion przyparł do ogrodzenia setki osób. Bland miał zmiażdżone płuca, a jego mózg, pozbawiony tlenu, obumarł. W wyniku rozprawy sądowej szpital uzyskał zgodę na zaprzestanie podtrzymywania życia pacjenta (wentylowania i sztucznego odżywiania).

W Stanach Zjednoczonych już w 1975 roku przetoczyła się debata na temat eutanazji, kiedy to rodzice Karen Ann Quinlan poprosili lekarzy o odłączenie od respiratora ich będącej w śpiączce córki. Sprawa trafiła do sądu i wraz z poparciem biskupa Caseya respirator został uznany za nadzwyczajny środek podtrzymywania życia, a więc można było z niego zrezygnować. Po odłączeniu od respiratora Quinlan zaczęła samodzielnie oddychać i „przeżyła" jeszcze 10 lat.

Jednak to w latach dziewięćdziesiątych amerykańskie i niemieckie sądy stanęły wobec tak skomplikowanych dylematów, jak: czy podtrzymywać życie płodu w kobiecie zmarłej śmiercią mózgową (Singer 1997, 17–24). W swej klasycznej już pracy Singer z nieubłaganą konsekwencją wyciąga wnioski z analizy dokumentów i decyzji parlamentów i sądów Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. To, co dla opinii publicznej jest wciąż zakryte, Singer stawia w świetle konsekwencjalizmu. Bioetyk dobitnie pokazuje, jak przy trwaniu fasady dogmatu o świętości życia niewinnej osoby, praktyka lekarska i ustawodawcza kruszą fundamenty tej tradycyjnej etyki. „Farsa, w jaką przeobraziła się tradycyjna etyka, stała się zarazem tragedią, która z niewielkimi zmianami rozgrywa się bez końca na oddziałach intensywnej opieki medycznej na całym świecie" (Singer 1997, 11–12).

Wprowadzenie nowej definicji śmierci – jako śmierci mózgowej (Ostrowska 1997, 62–66) – wytworzyło sytuacje trudne, ambiwalentne. Teoria nie do końca przekładała się na praktykę. Pojawił się rozziew między życiem a śmiercią: „mroczna strefa" (Agamben 2008, 222), wikłająca lekarzy i prawników w sprzeczności logistyczne. Nowe byty, nazwane przez Willarda Gaylina *neomortos* (Agamben 2008, 225), osoby w stanie wegetatywnym, zajmują strefę nieokreśloną, między życiem a śmiercią. Osoba martwa – zgodnie z tą definicją – pozostaje rumiana i ciepła (Singer 1997, 29), może nawet urodzić dziecko. Pojawiają się nowe pytania, jak te, które zadaje Singer:

> Jeżeli jest się martwym wówczas, gdy martwy jest mózg, to kiedy się umiera, jeśli nigdy właściwie go się nie miało? (Singer 1997, 26).

> „Śmierć mózgowa" jest zastrzeżona dla ludzi. Czyż nie jest dziwne, że aby uznać, iż umarł człowiek, potrzebne jest inne pojęcie śmierci niż to, które stosujemy do pozostałych istot żywych? (Singer 1997, 31).

Singer (1997, 31) zauważa, że ta pierwsza z „serii dramatycznych zmian" nie spotkała się z prawie żadnym oporem. Bioetyk wskazuje, że to drugi istotny czynnik – transplantacja serca – wpłynął na zmianę definicji śmierci. Pierwszej transplantacji serca dokonał doktor Christiaan Barnard w grudniu 1967 roku w Afryce Południowej. Pisze on w swojej książce:

> Powiedziałem już wcześniej, że to nie śmierć jest dla mnie problemem; problemem jest umieranie. Dlatego też eutanazję osobiście definiuję nie tyle jako dobrą śmierć, ile jako dobre umieranie właśnie (Barnard 1996, 52).

Singer (1997, 34–35) prezentuje pierwsze dokumenty Komisji Harwardzkiej, w których „z niezwykłą szczerością" (Singer 1997, 34) stwierdza się, że wprowadzenie nowej definicji śmierci potrzebne jest, aby odciążyć rodzinę pacjenta, szpital i zwolnienić łóżka dla oczekujących oraz ze względu na możliwość transplantacji. Ów przewrót odbył się nie tylko bez opozycji, ale wręcz z poparciem Kościoła. Papież Pius XII scedował określenie definicji śmierci na lekarzy (Singer 1997, 39). Paradoksalnie, było to na rękę ruchowi na rzecz obrony życia, gdyż eliminowało trudne przypadki, w których uznani za zmarłych wedle klasycznej definicji śmierci pacjenci, odłączani od respiratora, stworzyliby precedens eutanazji (Singer 1997, 39–40).

Ta zmiana definicji śmierci jest odejściem od wagi przykładanej do kwestii duszy, a podniesieniem wartości świadomości, oso-

bowości, jako związanych z mózgiem. Powiedzmy to dobitnie: tu jest pies pogrzebany. Wyjaśnienia, iż funkcje mózgu mają zadanie integrujące, koordynujące organizm, okazały się po latach fałszywe. Tak więc nie jest to sprawa faktów (Singer 1997, 42), tylko dramatycznej zmiany najwyżej cenionych wartości. To świadomość, potrzeba kontroli nad swoim życiem, autonomia mają najwyższą wartość w nowej etyce. Dobitnie wyraził to doktor Neil Campbell:

> […] tym, o co naprawdę się troszczymy – i o co troszczyć się powinniśmy – jest raczej osoba niż ciało. Możemy szanować martwe ciało, ale troszczyć się powinniśmy o świadomą istotę (za: Singer 1997, 55).

Dalsze komplikacje i nowe określenia śmierci pojawiły się wraz z rozróżnieniem mózgu na część wyższą i niższą. W czasie gdy obradowała Komisja Harwardzka, nieznane były jeszcze metody diagnostyki śmierci korowej części mózgu. „Śmierć korowa" to śmierć wyższej części mózgu, zawiadującej świadomością. Niższa część, pień mózgowy, odpowiada za odruchy nieświadome, jak: oddychanie, praca serca. To rozróżnienie rodzi poważne dylematy w przypadku bezmózgich (czyli pozbawionych kory mózgowej) noworodków. Nowe techniki diagnozowania mózgu, chociaż kosztowne, pozwalają na te rozróżnienia (Singer 1997, 53). Wątpliwości co do przyjęcia nowej definicji śmierci, „etyczny wybór w przebraniu faktu medycznego" (Singer 1997, 61), pojawiły się wobec decyzji o pobraniu narządów do transplantacji, zwłaszcza w przypadku noworodków. W dyskusjach bioetyków i lekarzy zaistniał dylemat: czy zmieniać definicje śmierci, aby prawnie uznanym za zmarłych pobierać narządy, czy zalegalizować transplantację w przypadku osób żywych, ale ze zniszczoną korą mózgową? (Singer 1997, 63).

Nancy Cruzan w wyniku wypadku samochodowego znalazła się w stanie wegetatywnym w wieku 25 lat. Jej rodzice wnieśli do sądu wniosek o usunięcie sondy. Amerykańskie sądy kładą akcent na autonomię pacjenta i szukają dowodów potwierdzających jego

wolę (Singer 1997, 75). Dopiero po tym, jak przyjaciele ofiary dostarczyli informacji o życzeniach Cruzan, sąd zgodził się na usunięcie sondy. Rodzina Nancy, odżywianej sondą przez osiem lat, napisem na jej nagrobku wyraziła ambiwalencję rozumienia śmierci. Mowa tam o podwójnej śmierci: „odeszła 11 stycznia 1983, spoczęła w pokoju 26 grudnia 1990" (za: Singer 1997, 73).

Jeszcze w latach siedemdziesiątych w sprawie Karen Quinlan (Singer 1997, 81) pozorne uniknięcie dylematów etycznych zapewniło rozróżnienie na zwyczajne i nadzwyczajne środki podtrzymywania życia. Jak jednak pokazują konsekwentnie bioetycy, kryje się za tym radykalne rozstrzygnięcie etyczne, które życie warte jest podtrzymywania nadzwyczajnymi środkami, a które nie. W przypadku osób w stanie wegetatywnym w etycznych wyborach podnoszona jest wartość jakości życia. Zatem dawna zasada świętości każdej ludzkiej istoty zostaje zastąpiona rozróżnieniem na życie warte przeżycia i życie niewarte życia. W historii Blanda (Singer 1997, 68–71) sędziowie zerwali listek figowy, wprowadzając problematykę jakości życia. Sąd nie zadawał pytania (charakterystycznego dla sądów amerykańskich): jakie było życzenie pacjenta, ale: co leży w interesie pacjenta? Odpowiadając na nie, władza sądownicza stwierdziła, że utrzymywanie przy życiu Blanda nie daje mu żadnych korzyści (Singer 1997, 75). Wartość jakości życia podnosi się również w dyskusjach etycznych nad noworodkami z ciężkimi chorobami, jak *spina bifida*, czyli „rozdwojony kręgosłup". Jak pisze Singer (1997, 135–136), w badaniach sondażowych w 1987 roku polscy pediatrzy okazali się znacznie bardziej konserwatywni i jednocześnie paternalistyczni, opowiadając się w większości za ratowaniem życia kalekiego noworodka oraz w mniejszości za liczeniem się ze zdaniem rodziców.

„Najbardziej zażarta i najważniejsza politycznie bitwa z etyką świętości życia" (Singer 1997, 149) toczy się w debacie o eutanazji. Charaktetystyczną postacią jest doktor Kevorkian, zwany „Doktorem Śmierć". Kevorkian jest lekarzem patologiem. Od lat

osiemdziesiątych publikował na łamach niemieckiego czasopisma „Medycyna i Prawo" artykuły poświęcone etyce i eutanazji. Od 1987 roku ogłaszał się w gazetach jako doradca medyczny do spraw śmierci. W latach 1990–1998 asystował przy ponad 130 zabiegach eutanazji. Udostępniał osobom nieuleczalnie chorym urządzenie, które po naciśnięciu guzika wstrzykiwało śmiertelną truciznę. Kevorkian był cztery razy oskarżany o zabójstwo i uniewinniany aż do marca 1999 roku, kiedy sąd w Michigan skazał go na wieloletnie więzienie (od 10 do 25 lat) za morderstwo drugiego stopnia. Lekarz odbywał wyrok w Michigan. 1 czerwca 2007 roku, po ponad ośmiu latach w więzieniu, został zwolniony z odbycia pozostałej części kary pod warunkiem, że nikomu już nie pomoże w popełnieniu samobójstwa. W 2010 roku powstał film biograficzny o doktorze Kevorkianie, pod tytułem *Jack, jakiego nie znacie*. Rolę kontrowersyjnego patologa odegrał Al Pacino. Film ukazuje lekarza jako zagorzałego bojownika o prawo do eutanazji.

Pionierskim w XX wieku podręcznikiem wspomaganego samobóstwa za pomocą medycznych receptur, którego publikacji próbowano zakazać w wielu krajach, jest *Ostateczne wyjście* Dereka Humphry'ego (1993). To praktyczny poradnik (znalazł się on na liście bestsellerów „New York Timesa" właśnie w kategorii poradników), jak popełnić samobójstwo. Autor szczegółowo podaje dawki poszczególnych leków, które mogą spowodować śmierć. W rozdziale *W poszukiwaniu odpowiedniego lekarza* (w celu zdobycia odpowiednich recept) Humphry uczula na paternalistycznych medyków:

> Nie daj się zwieść uprzejmym i w dobrej wierze wypowiadanym słowom typu: „Proszę się nie martwić. Nie pozwolę, by pan cierpiał", albo: „Proszę zostawić to mnie – nigdy nie dopuszczam do tego, żeby mój pacjent cierpiał przed śmiercią" (Humphry 1993, 31).

Dopiero po wybadaniu lekarza można zapytać wprost o receptę na śmiertelną dawkę leków. W 1980 roku Humphry założył Stowarzyszenie Cykuta (Hemlock Society). Jego celem jest informowanie i wspieranie osób poszukujących możliwości wspomaganego samobójstwa oraz organizowanie kampanii na rzecz jego legislacji. Nazwa Stowarzyszenie Cykuta została wybrana na cześć Sokratesa. W 2003 roku organizacja zmieniła nazwę na Współczucie i Wybory (Compassion and Choices). Humphry był jednym z założycieli Światowej Federacji Stowarzyszeń na rzecz Prawa do Śmierci, zainicjowanej w 1980 roku w Oxfordzie.

Najsłynniejszą instytucją udzielającą pomocy w samobójstwie jest szwajcarska klinika Dignitas, założona w 1998 roku przez Ludwiga Minelli. Jak powiedział jej założyciel w wywiadzie udzielonym w marcu 2008 roku, organizacja pomogła popełnić samobójstwo 840 osobom, z których 60% stanowili obywatele Niemiec. Według prezesa organizacji Dignitas pobiera od swoich klientów 4000 euro za przygotowania do wspomaganego samobójstwa i asystę w jego trakcie oraz 7000 euro w przypadku poniesienia kosztów medycznych i przejęcia wszystkich powinności związanych z przygotowaniem pogrzebu[5]. Pomimo bycia organizacją typu *non profit* Dignitas notorycznie odmawia upublicznienia swoich danych finansowych. Klinika jest głównym celem turystyki samobójczej. W 2008 roku brytyjska telewizja Sky Real Lives TV wyemitowała film dokumentalny *Prawo do śmierci*, pokazujący, jak w szwajcarskiej klinice umiera nieuleczalnie chory Brytyjczyk – Craig Ewert, który dwa lata wcześniej pojechał do Szwajcarii, aby popełnić tam samobójstwo. Film wzbudził liczne kontrowersje.

W ostatnich latach debatę o eutanazji ożywiły m.in. historie Terri Schiavo w Stanach Zjednoczonych, Eluany Englaro i Piergiorgia Welby'ego we Włoszech czy też Margo MacDonald w Wielkiej Brytanii. W 1990 roku 26-letnia wówczas Terri Schia-

[5] Dane z 5 VIII 2014.

vo została odratowana po zatrzymaniu akcji serca, jednak jej niedotleniony mózg uległ uszkodzeniu i zapadła ona w stan wegetatywny. Jej mąż, Michael Schiavo, wystąpił do sądu o decyzję odłączenia żony od aparatury podtrzymującej życie, powołując się na zdanie Terry, iż nie chciałaby „żyć jak warzywo" oraz „dla mnie żadnych rurek" (Gadziński 2005, 9). Wydanie takiej decyzji dla sądu było trudne ze względu na ustawę zakazującą zezwolenia na śmierć w przypadku braku pisemnego oświadczenia chorego o sztucznym podtrzymywaniu przy życiu. W 2005 roku – gdy Schiavo miała już 41 lat – amerykański sąd apelacyjny odrzucił odwołanie decyzji sędziego federalnego na Florydzie o zaprzestaniu podtrzymywania życia, wniesione przez rodziców Terry. Twierdzili oni, że córka ma ograniczoną świadomość i jest nadzieja na odzyskanie z nią kontaktu. Sąd federalny na Florydzie zwrócił się z tym do Kongresu Stanów Zjednoczonych, który rownież odrzucił wniosek rodziców. Wokół hospicjum na Florydzie, gdzie umierała Schiavo, gromadziły się tłumy obrońcow życia i zwolenników eutanazji. Wielu Amerykanów zwróciło się wówczas do notariuszy, aby zarejestrować instrukcje na temat tego, czy chcą sztucznego podtrzymywania życia. Po odłączeniu Schiavo od aparatury odbyła się sekcja zwłok, ktora potwierdziła głębokie i nieodwracalne zmiany w mózgu.

W Polsce debata o eutanazji zatoczyła szerokie kręgi za sprawą Janusza Świtaja, chociaż już kilka lat wcześniej Adam Gibek, chory rencista z Krakowa, wystąpił do sądu o przyznanie mu prawa do eutanazji. Janusz Świtaj w wieku 17 lat, po wypadku motocyklowym w 1993 roku, został sparaliżowany i podłączony do respiratora. W 2007 roku zwrócił się do Sądu Rejonowego w Jastrzębiu z wnioskiem o eutanazję. Wniosek został przesłany do Sądu Okręgowego w Gliwicach. Świtaj, piszący na komputerze dzięki trzymanemu w ustach ołówkowi, założył swoją stronę internetową, gdzie zaczął zbierać podpisy w sprawie ogólnopolskiego referendum o eutanazji. W tym samym roku, 2007, został zatrudniony przez Annę Dymną w fundacji Mimo Wszystko. Świtaj napisał

książkę o swoich doświadczeniach pod znamiennym tytułem *12 oddechów na minutę* (2008). W 2009 roku Barbara Jackiewicz zgłosiła apel o eutanazję dla swojego syna, 44-letniego mężczyzny, od 24 lat w stanie wegetatywnym. W tym samym roku Marlena Ptak, zdiagnozowana jako chora na SM, poprosiła o eutanazję, a w 2012 roku na stronie *Eutanazja.info* ukazał się apel Adama Bogackiego, sparaliżowanego na skutek guza kręgosłupa.

„Pragnienie decydowania o tym, jak się umrze, wyznacza radykalny odwrót od etyki świętości życia" – pisze Singer (1997, 164). Rozróżnia się eutanazję bierną (gdy śmierć następuje przez zaniechanie leczenia), eutanazję czynną pośrednią (gdy podjęte działanie ma na celu łagodzenie bólu, a jej niezamierzonym skutkiem jest skrócenie życia) i eutanazję czynną bezpośrednią (gdy podjęte działanie ma na celu skrócenie życia). Niektórzy autorzy rozróżniają również eutanazję dobrowolną i niedobrowolną (*non-voluntary*), kiedy pacjent nie wyraził woli eutanazji i nie napisał testamentu życia. Jedną z najbardziej wartościowych definicji eutanazji proponuje Małgorzata Szeroczyńska:

> Szeroko pojęty czyn eutanatyczny polega na pozbawieniu życia – poprzez bezpośrednie lub pośrednie spowodowanie śmierci, niezapobieżenie jej nadejściu, ewentualnie pomocnictwo w samodzielnym odebraniu sobie życia – człowieka cierpiącego (fizycznie lub psychicznie) przez sprawcę motywowanego współczuciem, działającego dla dobra tej osoby w celu zapewnienia jej godnej śmierci poprzez wybawienie jej od zła, jakie stanowi dla niej to cierpienie, i postępującego zgodnie z wolą (wyrażoną lub odtworzoną) tej osoby, a przynajmniej nie wbrew jej woli (Szeroczyńska 2004, 57).

Definicja ta jest możliwie szeroka, obejmuje zarówno eutanazję, jak i tak zwane wspomagane samobójstwo. Jednocześnie uwzględnia ona ważne czynniki, jak fakt cierpienia i woli pacjenta oraz motyw działającej osoby.

W 1995 roku zgromadzenie ustawodawcze australijskiego Terytorium Północnego zalegalizowało dobrowolną eutanazję[6]. Jest ona obecnie zalegalizowana w Kolumbii (1997), Albanii (1999), Holandii (2002), Belgii (2002) i w Luksemburgu (2008). W Szwajcarii, Holandii, Belgii, stanie Oregon w Stanach Zjednoczonych i w Peru zalegalizowano wspomagane samobójstwo, co oznacza, że można przepisać lek nasenny w śmiertelnej dawce, jednak chory musi go przyjąć samodzielnie. W Polsce projekt ustawy legalizującej eutanazję przygotowała profesor Maria Szyszkowska. Opracowany w 2004 roku, nie stał się jednak przedmiotem obrad Sejmu ani Senatu RP. Konsekwencjalistyczna etyka, proponowana przez Singera, wciąż pozostaje kwestią otwartą[7].

Spory ekspertów

Wypowiadający się w sprawie rozstrzygnięć o podtrzymywaniu i przerwaniu życia bioetycy, filozofowie i prawnicy ukazali skomplikowaną materię ocen i wyborów. Wywrócili również na nice przyjmowane początkowo rozstrzygnięcia mające na celu uniknięcie konfrontacji z faktem zabójstwa. Oto przykłady najważniejszych różnic w opiniach bioetyków:

- Działanie *versus* zaniechanie to istotne rozstrzygnięcie, czy lekarz jedynie powstrzymał się od podtrzymywania życia, czy też czynnie przyczynił się do śmierci, a więc czy ją spowodował, czy tylko na nią przyzwolił. Częstym przykładem jest przekręcenie wyłącznika respiratora, które interpretuje się jako działanie (udział woli i ruch ciała) lub zaniechanie przedłuża-

[6] W 1997 roku Terytorium Północne dokonało delegalizacji tych aktów prawnych.

[7] Singer stwierdza m.in., że „wartość ludzkiego życia się zmienia" (Singer 1997, 208), należy uszanować pragnienie śmierci innej osoby (Singer 1997, 216). Zebrane argumenty za eutanazją i wspomaganym samobójstwem oraz przeciw nim podają: Galewicz 2009; Gałuszka 2002; Alichniewicz 2002; Szczęsna 2002.

nia życia. George P. Fletcher (2009) dowodzi, że mamy tu do czynienia z zaniechaniem.

- Zaniechanie leczenia przedłużającego życie *versus* bierna eutanazja. Kryje się za tym pytanie, czy mamy do czynienia z istotną różnicą między bierną eutanazją a zaniechaniem leczenia. Bonnie Steinbock (2009) stara się przekonać, że najważniejsza jest kwestia motywów: uniknięcia nadzwyczajnych środków czy powodujących więcej dolegliwości niż pożytków pacjentowi, co jest przeciwieństwem biernej eutanazji, która ma na celu spowodowanie śmierci. Problem jest zaostrzony wobec obowiązku kontynuowania rozpoczętego leczenia (Lynn, Childress 2009, 149–150).
- Bierna eutanazja *versus* czynna eutanazja. Michael Tooley (2009) dowodzi nieistotności rozróżnienia między zabiciem a przyzwoleniem na śmierć, a więc między czynną a bierną eutanazją. W *Apelu filozofów* podkreślono brak istotnej różnicy między bierną eutanazją a pomocą w samobójstwie:

> Jeśli dopuszczalne jest, aby lekarz umyślnie zaniechał leczenia w celu przyzwolenia na śmierć z przyczyn naturalnych, wówczas jest równie dopuszczalne, aby pomógł swojemu pacjentowi przyspieszyć śmierć w bardziej aktywny sposób, jeżeli pacjent wyraźnie sobie tego zażyczy (Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Scanlon, Thomson 2009, 246).

Dan W. Brock jeszcze dobitniej podkreśla brak rozróżnienia między bierną a czynną eutanazją:

> W tym ujęciu, zupełnie z grubsza rzecz biorąc, ktoś zabija kogoś wtedy, gdy dokonuje czynu, który powoduje śmierć tej osoby (np. jesteśmy w łodzi, nie umiesz pływać, wypycham cię za burtę, a ty się topisz), natomiast ktoś pozwala na śmierć wtedy, gdy jest w stanie przeciwdziałać śmierci drugiej osoby, ma możliwość postępowania w ten sposób, jest tego świadom, a jednak nie czyni tego, tak iż w rezultacie druga osoba

umiera (np. jesteśmy w łodzi, nie potrafisz pływać, wypadasz za burtę, nie rzucam ci koła ratunkowego, które mam pod ręką, a ty się topisz) (Brock 2009, 268).

Odwrotnie twierdzi Daniel Callahan (2009) – w przypadku zaniechania leczenia pozwala się działać naturze. Przeciwny sąd jest zdaniem tego filozofa przejawem monizmu technologicznego (Callahan 2009, 178–179).

- Paternalizm *versus* autonomia pacjenta. Dotyczy decyzji lekarza, czy przyjąć odmowę pacjenta poddania się leczeniu ratującemu życie. Bruce L. Miller (2009) pokazuje, że zależy to od okoliczności i stanu pacjenta, a więc nie zwalnia lekarza z ciężaru decyzji.
- Śmierć naturalna *versus* nienaturalna. Jak dowodzi Margaret Pabst Battin: „Istnieje tylko jeden prawnie chroniony mechanizm, który zapewnia naturalną śmierć: odmowa poddania się leczeniu" (Battin 2009, 129). Pokazuje ona jednocześnie, że prawo to nie gwarantuje, że będzie to „swobodna, przyzwoita i spokojna" śmierć (Battin 2009, 132). Powrót do leczenia, który niektórzy obrońcy życia interpretują jako „triumf woli życia" (Battin 2009, 133), może być spowodowany zbyt trudnym umieraniem. Autorka pokazuje również odpowiedzialność lekarza za przekazanie pacjentowi wiedzy o skutkach poszczególnych metod leczenia i ich selekcji (Battin 2009, 135).
- Odżywianie i nawadnianie: zwyczajne czy nadzwyczajne środki. Joanne Lynn i James F. Childress (2009) pokazują, że zależy to od okoliczności, sposobów odżywiania i stanu pacjenta. Alan J. Weisbard i Mark Siegler (2009) ukazują z kolei te środki jako należące do podstawowej opieki medycznej. Callahan ujmuje problem następująco:

Debata o zaprzestaniu sztucznego odżywiania i nawadniania uzmysławia zamieszanie wprowadzone przez monizm technologiczny. Część

liberałów i większość konserwatystów wierzy, że przerwanie takiej czynności jest moralnym ekwiwalentem zabicia pacjenta. Ci pierwsi sądzą, że wolno tak postępować – nie wszystkie zabójstwa są moralnie złe, podczas gdy ci drudzy uważają to za błąd, w rzeczy samej za okrutne zagłodzenie na śmierć. W moim przekonaniu, jedni i drudzy się mylą. Jeśli od niepamiętnych czasów terminalnej chorobie z reguły towarzyszyła niezdolność do doustnego przyjmowania pokarmu i wody, to powinno się ją postrzegać jako objaw (nie zawsze, rzecz jasna, niezawodny) stanu terminalnego, jeden ze sposobów, w jakie umierające ciało wyłącza swoje kluczowe systemy. […] W istocie, niezdolność do przyjmowania pokarmu i wody sama przez się pomagała wywołać ostateczną, zazwyczaj łagodną śpiączkę. Prowadziła ona do spokojnej, a nie gwałtownej śmierci (Callahan 2009, 178).

- Zasada podwójnego skutku: istotna *versus* nieistotna. Chodzi tu o podawanie analgetyków czy środków uspokajających, które w efekcie przyspieszają śmierć. Ci, którzy podkreślają wagę motywu, zamiaru (chęć niesienia ulgi pacjentowi), uważają zasadę za nieistotną (Finnis 2009). Jej zwolennicy (twierdzący, że rozróżnienie to jest nieistotne) są częściej propagatorami legalizacji eutanazji. John Harris (2009) pisze o „samooszukiwaniu się" w przypadku lekarzy niepodejmujących refleksji nad skutkiem ubocznym leczenia.
- Terminalna sedacja („wprowadzenie pacjenta w stan głębokiej nieświadomości w celu wyeliminowania odczuwania bólu lub innych dokuczliwych objawów", Orentlicher 2009, 211). Uważana jest przez niektórych lekarzy i prawników, na przykład Davida Orentlichera (2009), za eutanazję. Orentlicher w dodatku uznaje tę metodę za gorszą z etycznego punktu widzenia niż pomoc w samobójstwie, gdyż przedłuża konanie o kilka dni, zaprzecza prawu do godnej śmierci i daje pole do nadużyć.
- Istnienie *versus* jego brak – wyznaczenie istotnej moralnej różnicy między eutanazją a pomocą w samobójstwie. Dan

W. Brock (2009) stara się przekonać, iż w obu przypadkach lekarz współdziała i nie ma tu znaczącej różnicy natury moralnej.

- Różnice w rozumieniu, „w jaki sposób i dlaczego ludzkie życie posiada wartość" (Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Scanlon, Thomson 2009; Velleman 2009; Battin 2009). Wpływają na stanowisko w sprawie eutanazji.
- Akcentowanie wartości autonomii *versus* akcentowanie wartości normy ogólnej (na przykład: świętości życia, przykazania „nie zabijaj"). Battin powiada tak:

> Kluczowa teza brzmi następująco: gdy cierpiąca osoba jest wystarczająco przytomna, aby w ogóle czegokolwiek doświadczać, wówczas to, czy doświadczenie takie stanowi korzyść przewyższającą cierpienie czy nie, jest zrelatywizowane do tej właśnie osoby i może zostać ostatecznie osądzone tylko przez nią (Battin 2009, 403).

- Różnice zdań na temat skutków społecznych i relacji lekarz–pacjent po legalizacji eutanazji i pomocy w samobójstwie. Dan W. Brock (2009) zabiera głos przeciw argumentowi „równi pochyłej", zwanemu również argumentem „z klina" (powiększanie się pola legalnych aktów eutanatycznych aż po „niedobrowolną eutanazję", por. Kamisar 2009), gdyż – jak twierdzi – pacjenci będą mieli poczucie większej kontroli, będą bardziej szczerzy w rozmowach z lekarzem. Częstym argumentem przeciw legalizacji eutanazji jest to, że zakłada ona sprzeciwienie się lekarzy przysiędze Hipokratesa. Flew w ten sposób odpowiada na te wątpliwości:

> Co się tyczy tekstu przysięgi Hipokratesa, są w nim sformułowane dwa wymagania, które w tych szczególnych okolicznościach, o jakich mówimy, mogą popaść we wzajemną sprzeczność. Odpowiedni ustęp brzmi: „Będę stosować takie metody leczenia, aby pomagać chorym, na ile pozwolą mi moje umiejętności, i zgodnie z własnym rozeznaniem,

> nigdy jednak nie mając na względzie wyrządzania krzywdy i czynienia zła. Nie podam nikomu dawki śmiertelnej, nawet jeśli zostanę o to poproszony, ani też nie będę namawiał do takiego postępowania". […] Aby przestrzegać podstawowego zobowiązania, lekarz może być zmuszony złamać obietnicę wyrażoną dalej (Flew 2009, 368).

Zdaniem Flew należy zatem dokonać rewizji przysięgi Hipokratesa. W bioetyce jest to moment przełomowy zgodnie z wizją struktury rewolucji nauki Thomasa Kuhna. Pojawiły się anomalie, sytuacje ambiwalentne, rozbieżności sądów i interpretacji ekspertów.

Eutanazja a biowładza

Zadajmy podstawowe pytanie: czy debata i ruchy społeczne wokół eutanazji przełamują system biowładzy, czy też są jego przedłużeniem? Pojecie biowładzy jest tu definiowane za Michelem Foucaultem (2010) – jako szeroko rozumiany system władzy-wiedzy wyrażający się w dyskursach, przenikających i nadzorujących zachowania społeczne. W proponowanej metodzie Foucaulta chodzi o badanie nie tylko tego, co zostało powiedziane, ale i tego, kto się wypowiada, miejsca, z którego toczy się dyskurs (zarówno w sensie punktu widzenia, jak i instytucji), związku między dyskursami i tego, jakiego rodzaju wiedza zostaje sformułowana. Zgodnie z Foucaultem „jedna strategia [władzy – A.E.K.] może pomieścić różne, nawet sprzeczne dyskursy" (Foucault 2010, 73). Tak więc niekoniecznie opowiadanie się za eutanazją albo przeciw niej oznacza bycie za biowładzą albo przeciw biowładzy. Warto tu zaznaczyć, że zarówno dyskurs za eutanazją, jak i przeciw niej koresponduje z wysoką rangą ciała (Foucault 2010, 88). W końcu właśnie z powodu utraty stanu ciała właściwego zdrowiu prosi się o eutanazję. Foucault (2010, 93–100; 1998b, 237–245) pokazuje

proces przekształcenia technologii władzy od suwerena, mającego prawo pozostawienia przy życiu i skazania na śmierć poddanych, do biowładzy, nakładającej obowiązek życia, władzy „skazywania na życie i zezwalania na śmierć". Współcześni „administratorzy życia" zajęli się „nagą kwestią przetrwania" (Foucault 2010, 94) na poziomie całej populacji. Dyskurs władzy kończy się zwykle na masowych zjawiskach ludności. Stąd i jeden z koronnych argumentów przeciw eutanazji to wizje równi pochyłej, umasowienie precedensów. Na jednym biegunie mamy anatomopolityczną władzę nad ciałem (techniki dyscyplinarne), a na drugim – biopolitykę populacji.

> Wprowadzona w dobie klasycyzmu wielka technologia o podwójnym, anatomicznym i biologicznym profilu, indywidualizująca i klasyfikująca, zwrócona ku dokonaniom ciała i spoglądająca na procesy życia, charakteryzuje władzę, której funkcją naczelną nie jest odtąd zabijanie, lecz zagarnianie życia we wszystkich jego przejawach […]. Rozpoczyna się era „biowładzy" (Foucault 2010, 96).

Archetypiczne znaczenie granicy między życiem a śmiercią w symbolicznej wymianie i jej zmonopolizowanie przez władzę najwnikliwiej prezentuje Jean Baudrillard. Pisze on:

> Władza, i to bynajmniej nie metaforycznie, jest granicą oddzielającą życie od śmierci, dekretem uchylającym wymianę między życiem a śmiercią, przejściem granicznym, kontrolującym kontakty między dwoma brzegami (Baudrillard 2007, 163).

Na jednym więc biegunie administratorów interesuje każde życie, bowiem każde podlega regulacjom społeczeństwa normatywnego. Nikt nie może się wymknąć poza jurysdykcję. Na drugim biegunie każdy zostaje zaklasyfikowany jako reprezentant popu-

lacji – jako jej szansa bądź zagrożenie. Chociażby jako precedens eutanazji.

Biowładza sprawująca kontrolę nad życiem monopolizuje również śmierć. Władza usadowiona w szczelinie między podmiotem a jego ciałem (Baudrillard 2007, 163) poddaje racjonalizacji życie i śmierć. Właśnie te ostateczne kwestie, „odseparowanie grupy żywych od zmarłych, a każdego z nas – od własnej śmierci", są – jak mówi Jean Baudrillard (2007, 164) – archetypem wszelkich separacji dokonywanych przez władzę. „Wszelkie formy władzy przechowują w sobie ślad tej pierwotnej separacji, gdyż w ostatecznej instancji podstawą panowania jest właśnie manipulowanie i zarządzanie śmiercią" (Baudrillard 2007, 164).

Eutanazja – ciąg dalszy biowładzy

Debata o eutanazji jest w jakimś sensie dalszym ciągiem biowładzy. Już samo dyskutowanie o racjonalizacji i legalizacji eutanazji przekazuje sprawę w ręce administratorów. Również wyznaczenie lekarzy jako wykonawców oddaje władzę przedstawicielom władzy medycznej.

> […] zasadnicze znaczenie ma tutaj odebranie możliwości decydowania o sobie i przekazanie jej komuś innemu, nikt bowiem nie może już swobodnie rozporządzać swym życiem i śmiercią, każdy z nas musi uzyskać na nie społeczne zezwolenie. Nie wolno nawet pozwolić na to, by życie i śmierć zależały od biologicznego przypadku, gdyż kryłaby się za tym jeszcze pewna doza wolności. Naszym podstawowym nakazem moralnym jest zatem nie tylko „nie zabijaj", lecz także „nie umieraj" – w każdym razie nie w dowolnie wybrany przez siebie sposób – umrzeć możesz tylko pod warunkiem, że zezwoli na to prawo wsparte medycyną (Baudrillard 2007, 225–226).

Mówiąc słowami Baudrillarda, kwestie śmierci właśnie jako nieuspołecznione, w obliczu nowych wyzwań, stają się autonomicznym przedmiotem kalkulacji argumentów o statusie politycznym.

Możliwość ratowania innego życia przez transplantację stanowi ekonomiczny argument za eutanazją. Pozornie powiedzenie: „tak" eutanazji jest przeciwieństwem biowładzy – w końcu chodzi tu o skrócenie życia. Jednak kalkulacje ekonomiczne ujawniły fakt nadmiernych środków finansowych przeznaczanych na podtrzymywanie życia. Są one czasami rekordowe.

> Koszt (w 1985 r.) opieki nad pacjentem w śpiączce w domu opieki bez podejmowania leczenia heroicznego wynosi około 15 tysięcy dolarów rocznie; koszt w wypadku głęboko upośledzonego pensjonariusza zakładu publicznego przekracza 20 tysięcy dolarów […]. Całkowity koszt utrzymania przy życiu trwale nieprzytomnej kobiety, która uległa wypadkowi w 1956 roku, mając 27 lat, i umarła 18 lat później, oszacowano na ponad 6 milionów dolarów; opieka ta nie zapewniła jej ani jednego dnia świadomego życia. Rekordowy czas przeżycia pacjenta w śpiączce wynosi 37 lat 111 dni (Battin 2009, 417–418).

Jak pisze Baudrillard: „Konieczne staje się dokonanie pewnego wyboru ekonomicznego, jaki stanowi eutanazja, doktryna i praktyka jak dotąd półoficjalna" (Baudrillard 2007, 225). Autor podważa humanitarny aspekt eutanazji, gdyż – jak mówi – „doskonale bowiem wpisuje się ona w średnio- i długoterminową logikę samego systemu. Zamiarem jest tu wszak umocnienie kontroli społecznej" (Baudrillard 2007, 225).

Śmierć nadal zarządzana jest w instytucjach sprawujących kontrolę; jej kapłanami są lekarze dysponujący aparaturą podtrzymywania czynności życiowych, decydujący o naciśnięciu wyłącznika (na przykład respiratora), rozporządzający środkami przedłużania bądź przerwania życia. W decyzje ostateczne włączana jest władza państwowa: sądy, koronerzy, parlamenty.

W debacie nad decyzjami dotyczącymi terminalnie chorych prezentowani są oni w kategoriach „nagiego życia". Mówi się w ich kontekście głównie o somatycznej stronie życia, o korzyściach i stratach. Paternalistyczny sposób mówienia o tej sferze przejawia się również w dyskursie „argumentów z litości".

Giorgio Agamben, jak wiadomo, inaczej niż Foucault uznaje biopolitykę za fenomen o proweniencji antycznej i za rdzeń wszelkiej politycznej aktywności. Jest ona skierowana na wyeksponowane „nagie życie", inaczej *zoe*. Stąd i konkluzja, iż obóz koncentracyjny to nowoczesny biopolityczny paradygmat, w którym stan wyjątkowy staje się regułą, a wszyscy są potencjalnymi nosicielami „nagiego życia". Podnoszone w debacie o eutanazji pojęcie „życia niewartego przeżycia" – zdaniem Agambena – „jest raczej pojęciem politycznym, odnoszącym się do radykalnej metamorfozy życia *homo sacer*, które można zabić, ale którego nie można złożyć w ofierze, na którym to życiu opiera się suwerenna władza" (Agamben 2008, 194). Agamben w swoim dziele *Homo Sacer*, odnosząc się do współczesnych debat o eutanazji (po omówieniu eugeniki nazistowskich Niemiec), skupia się na skrajnych przypadkach – *coma dépassé*, śmierci mózgowej (by wyeksponować „nagie życie", Agamben 2008, 219–226) – gdy osoba nie może wyrażać swojej woli. Decyzje wobec owych bytów sytuujących się w „strefie nieokreśloności" (Agamben 2008, 224), między życiem a śmiercią, wydają się ewidentnymi przykładami, jak pojęcia „życie" i „śmierć" stają się „pojęciami politycznymi, które jako takie nabierają dokładnego znaczenia tylko na mocy decyzji" (Agamben 2008, 225). Agamben kreśli sugestywny obraz:

> Sala reanimacyjna, w której między życiem a śmiercią „unoszą się" *neomortos*, pacjenci w stanie *coma de passe* oraz *faux vivants* [ciało żywe z punktu widzenia klasycznej definicji śmierci, gotowe do posłużenia przeszczepom – A.E.K.], wyznacza przestrzeń wyjątku, w którym obja-

wia się w stanie czystym nagie życie po raz pierwszy całkowicie kontrolowane przez człowieka i jego technologię (Agamben 2008, 225–226).

Biopolityka Kościoła

„Instytucja śmierci, podobnie jak instytucja życia pośmiertnego i nieśmiertelność, jest nader późną zdobyczą politycznego racjonalizmu kasty duchownych i kościołów, których władza opiera się właśnie na zarządzaniu ową wyobrażeniową sferą śmierci" – pisze Baudrillard (2007, 182). „Ekonomia polityczna osobistego zbawienia" (Baudrillard 2007, 184) każe być przeciwnikiem eutanazji. Stanowisko Kościoła w tej kwestii wywodzi się z doktryny świętości życia jako daru od Boga i tym samym będącego jego własnością (skoro to Bóg daje życie, to tylko On może je odebrać) oraz z koncepcji stworzenia człowieka na podobieństwo Boże. Jak twierdzi Weronika Chańska (2009, 16), pojęcie „świętości życia" staje się głównym problemem poruszanym w debacie Kościoła katolickiego za sprawą Jana Pawła II. Papież ten, wielokrotnie wypowiadając się przeciw „cywilizacji śmierci", twierdził: „[…] bezpośrednie odebranie życia jakiejkolwiek niewinnej ludzkiej istocie, zwłaszcza na początku i na końcu jej egzystencji, jest absolutnym i ciężkim wykroczeniem moralnym" (za: Chańska 2009, 17). W przytoczonym fragmencie encykliki wyraźnie mamy aluzję do aborcji i eutanazji[8].

O tym, jak ważnym autorytetem w środowisku medycznym cieszy się Kościół katolicki, świadczy fakt, że w latach pięćdziesiątych XX wieku, gdy lekarze po wynalezieniu i udoskonaleniu respiratora coraz częściej mieli do czynienia z pacjentami w stanie śpiączki, zwrócili się do Kościoła katolickiego z pytaniami najwyższej wagi. Podczas odbywającego się w Rzymie w 1957 roku

[8] Szerzej na ten temat traktują książki: Fenigsen 1994; Gryz, Mielec 2001; Aumonier, Beignier, Letellier 2003; Dziedzic 2005; miesięcznik „Znak" 2001, lipiec.

zjazdu lekarzy zadali oni Piusowi XII pytania o warunki, w jakich zachodzi konieczność stosowania sztucznego podtrzymywania życia, jak również o to: „Czy pacjent, który znajduje się w stanie głębokiej śpiączki […] powinien być uznany za zmarłego?" (Chańska 2009, 111–125, 186–206). Papież Pius XII orzekł, że sztuczne podtrzymywanie życia nierokujących na powrót do zdrowia chorych za pomocą „środków nadzwyczajnych" jest działaniem nadzwyczajnym i nie jest moralnie obligatoryjne. Tak więc stosowane w medycynie do dziś rozróżnienie na „zwyczajne" i „nadzwyczajne" środki podtrzymywania życia wywodzi się z teologicznego dyskursu. W 1957 roku Stolica Apostolska zatwierdziła rozróżnienie na środki „nadzwyczajne" i „zwyczajne". W 1980 roku Kongregacja Nauki Wiary wydała *Deklarację o eutanazji*, w której autorzy potwierdzili owo rozróżnienie. Jednocześnie rozważane są tam pojęcia: „proporcjonalne" i „nieproporcjonalne" środki podtrzymywania życia, jako bardziej adekwatne w praktyce (Chańska 2009, 117). Na ten temat wypowiedział się również Jan Paweł II:

> Od eutanazji należy odróżnić decyzję o rezygnacji z tak zwanej uporczywej terapii, to znaczy z pewnych zabiegów medycznych, które przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów, jakich można by oczekiwać, lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i dla jego rodziny (za: Chańska 2009, 117–118).

Kościół od lat zabiera głos w sprawach ciała. Takim przykładem jest dokument *Dignitas personae*, instrukcja Kongregacji Nauki Wiary, precyzujący bioetyczną wykładnię Watykanu. Koncentruje się on na krytyce metody *in vitro*. Dokument zajmuje się szczegółowo życiem seksualnym. Kościół w Polsce stara się wyciszać publiczną debatę o eutanazji. Na przykład arcybiskup Sławoj Głódź twierdził w rezurekcyjnym kazaniu w 2009 roku, iż taka debata służy propagowaniu „cywilizacji śmierci", a o prawach mo-

ralnych się nie dyskutuje (Wiśniewska 2009, 6). We Włoszech biskupi wraz ze zmobilizowanym ruchem na rzecz obrony życia protestowali przeciw przerwaniu życia Terri Schiavo i Eluany Englaro.

Eutanazja przeciw biowładzy

Czy jednak jakaś część owej debaty, aktów i ruchów społecznych nie wydziera władzy monopolu na śmierć? Przede wszystkim argumentem za takim stanowiskiem jest wytworzenie się obszaru niepewności, zarówno w medycynie, jak i prawie. Pojawiające się wraz z progresją technologiczną anomalie, jak również zmiana kryterium śmierci – uznanie za nią śmierci mózgowej, wpędzają w kryzys przyjęte przez władzę normy. Gdzie zaczyna się i kończy – mówiąc słowami Agambena – „nagie życie"? Przedstawiciele biowładzy są zmuszeni do wytężonego wysiłku w ustalaniu nowych granic.

W samym orzecznictwie sądowym pojawił się szeroki margines niepewności (zróżnicowane legislacje za eutanazją i przeciw niej) oraz ambiwalencja relacji między legislacją a praktyką. W Anglii i Walii za pomoc w samobójstwie grozi kara do 14 lat więzienia. Jednak osoby, które ułatwiły ciężko chorym krewnym wyjazd do szwajcarskiej kliniki eutanazyjnej Dignitas, nie były karane. Sprawa nabrała rozgłosu dzięki kampanii Debbie Purdy, która chciała zapewnić mężowi bezpieczeństwo po tym, jak pomógł jej w wyjeździe do Szwajcarii. Purdy próbowała uzyskać wykładnię przepisów w sądach o pomocy w samobójstwie. Odpowiedzi nie uzyskała. Izba Lordów zwróciła się do prokuratora generalnego o sprecyzowanie przepisów. Odpowiedź była następująca: „Każdy taki przypadek będzie rozpatrywany oddzielnie" (za: Pawlicki 2010, 11).

Inne pola ambiwalencji to: zatarcie granicy między życiem a śmiercią, spory bioetyczne dotyczące wielu punktów opieki nad chorymi (w tym również opieki paliatywnej). Ów wstrząs ustalo-

nym ładem, zwrot kopernikański (słowami Singera) czy stan rewolucji w paradygmatach (słowami Kuhna) to być może jedyny argument dowodzący, że urządzenia biowładzy napotykają na opór. Spróbujmy jednak pójść o krok dalej.

Jeżeli przyjrzymy się prezentowanym, również w mediach, indywidualnym historiom osób walczących o eutanazję dla siebie, to dostrzeżemy ich dyskurs: nie *homo sacer*, ale pomiotów moralnych. Mówią one nie o życiu niewartym życia (w tym czasie piszą poezję, prowadzą blogi, zakochują się), ale o tym, że tu oto moja godność, moje wartości ulegają złachmanieniu i nie będę zabiegać o życie dla samego życia. Są to narracje zwrócone ku tożsamości kojarzonej z poczuciem godności, niezależności. Jest to dyskurs zakorzeniony w autorefleksyjności w rozumieniu Giddensa, w świadomym konstruowaniu projektów tożsamości. Najlepszy przykład to stanowisko bioetyka Ronalda Dworkina. Jest ono również podstawą, z której wywodzą się argumenty o wartościach autonomii, godności. Prezentuje on świecką formę świętości życia. Odwołuje się do pojęć *zoe* i *bios*. W wykładni Dworkina bezwzględne utrzymywanie przy życiu podkreśla jego wartość jako *zoe* – nagiego, biologicznego życia. W bliskiej mu świeckiej wykładni świętość życia rozumiana jest jako *bios* – życie kreowane przez człowieka zgodnie z jego wartościami, potrzebami, zamierzeniami, życie jako biografia (Chańska 2009, 40). Troska o życie w znaczeniu *bios* to troska również o to kiedy, gdzie i w jaki sposób człowiek umiera. Dworkin pisze:

> I ponieważ śmierć jest wyróżnionym, szczególnie doniosłym wydarzeniem w naszej życiowej narracji, jak ostatnia scena przedstawienia, gdzie wszystko nabiera intensywności i ukazuje się w pełnym świetle. W pierwszym sensie [życie jako *zoe* – A.E.K.], to, kiedy umieramy, ma dla nas znaczenie ze względu na to, co stałoby się z nami, gdybyśmy umarli później. W drugim sensie [życie jako *bios* – A.E.K.], to, w jaki sposób umieramy, ma znaczenie, gdyż jest to nasze *umieranie* (Dworkin 1995, 209; za: Chańska 2009, 39).

Do wyjątków w paternalistycznym pochyleniu się nad umierającymi zarówno przeciwników eutanazji mówiących o roli cierpienia i sensie życia, jak i zwolenników eutanazji wysuwających „argumenty z litości" należy głos Johna Hardwiga, który zwraca uwagę na podmiotowość tych osób, ich moralne obowiązki.

> W dalszym ciągu mogę robić rzeczy, które mają wpływ na życie moich bliskich. Co więcej, fakt, że w dalszym ciągu mam zobowiązania, sytuuje mnie wewnątrz wspólnoty podmiotów moralnych. Moja choroba czy niedołęstwo nie doprowadziły mnie do stanu, w którym bym jedynie biernie doznawał (Hardwig 2009, 299).

Autor przywołuje przykłady kultur, w których panował obowiązek śmierci w wieku niedołęstwa. Rozprawia się on z argumentami, że ciężko chory człowiek może ulec presji rodziny, okoliczności ekonomicznego, fizycznego i psychicznego obciążenia bliskich opieką nad nim i z tego powodu zażądać eutanazji. Zdaniem bioetyka taka perspektywa traktuje pacjenta przedmiotowo. Tymczasem jest on nadal podmiotem moralnym i jako taki może wręcz przyjąć na siebie obowiązek śmierci. Hardwig pisze:

> Jeśli kończę życie, aby uratować przyszłość moich bliskich, zaświadczam swoją śmiercią, że jestem z nimi związany. To właśnie dlatego, że kocham i troszczę się o tych ludzi (i wiem, że oni troszczą się o mnie), nie chcę być dla nich ciężarem. Natomiast życie, w którym mogę wybrać, cokolwiek tylko zechcę dla siebie, jest życiem pozbawionym więzi z innymi. Bioetyka, która traktowałaby mnie tak, jakbym nie miał żadnych poważnych moralnych zobowiązań, czyniłaby wszystko, by zmarginalizować, osłabić, a nawet zniszczyć moje więzi z innymi. […] Mam nadzieję, że gdy przyjdzie czas, w którym będę miał obowiązek umrzeć, zdam sobie z tego sprawę, dodam odwagi moim bliskim, aby także uświadomili go sobie – i mężnie go wypełnię (Hardwig 2009, 300).

W czasie trwania akcji „Gazety Wyborczej" pt. „Umierać po ludzku" do redakcji przyszedł list następującej treści:

> Mam ponad 90 lat. Dla mnie umierać to coś naturalnego. W moim otoczeniu pytamy samych siebie: „Jak długo żyć?". I odpowiadamy: „Tak długo, jak długo sam/sama mogę zrobić wszystko wokół siebie". Ja też nie chcę żadnej pomocy, bo to mnie krępuje. Chcę spędzić ostatnie godziny samotnie, z dala od najbliższych. Nie chciałabym ich straszyć swoim wyglądem. Dlatego dla nas jest ważne, aby to nie trwało długo. I tu problem. Chciałabym, aby „Gazeta Wyborcza" wczuła się w takich jak ja. I mnie oraz mnie podobnym starała się śmierć przyspieszyć. Człowiek powinien być wolny i działać tak, jak uważa za stosowne. W takich wypadkach należy pomóc godnie umrzeć. A do tego potrzebna tabletka i szklanka płynu w zasięgu ręki lub zastrzyk. Dużo zależy od mediów, które sterują ludzkimi umysłami. Pomyślcie, dziennikarze, że wy także będziecie niedołężni i będziecie chcieli jak najprędzej i najłatwiej się z tego wyzwolić. A jakaż to byłaby przyjemność spokojnie zasnąć i się już nie obudzić. Taka śmierć to godna śmierć! ([*List do Redakcji*]).

Jeśli przyjrzymy się dyskursowi zwolenników eutanazji, żądających jej dla swoich bliskich, którzy nie mogą już mówić za siebie (wracamy tu do przypadku *coma dépassé*, omawianego przez Agambena), to w nim również nie chodzi tylko o skrócenie życia, ale o prawa obywatelskie, respektowanie systemu wartości i przekonań człowieka zamkniętego niejako w pułapce „nagiego życia" (jak również pułapce technologii przedłużającej życie). Czy ciało-hybryda (połączone z medycznym, technologicznym instrumentarium) jest jeszcze „nagim życiem"?

Z punktu widzenia rozumienia podmiotu w wykładni Foucaulta nie ma mowy o wymknięciu się biowładzy inaczej niż przez akt samobójczy. Czy jednak Foucault i Agamben, wyczulając na problematykę władzy, nie zamykają oczu na tę resztkę przestrzeni

podmiotowości, jaka jeszcze została? Przedstawione argumenty Dworkina i Hardwiga przywracają problem podmiotowości do centrum debaty o eutanazji. Najistotniejszą kwestią, będącą jednocześnie czymś zupełnie nowym w ostatnich latach historii Zachodu, jest powiększający się obszar niepewności: tych praktycznych, legislacyjnych, medycznych, jak i moralnych.

VIII. Desakralizacja trupa

Znamy śmierć jedynie poprzez innych ludzi, media, albo książki. Nasza własna śmierć przeraża nas do tego stopnia, że próbujemy ją odepchnąć od siebie różnego rodzaju sztuczkami: makijaż, kremy, liftingi, silikon. Fragonard nie rozdrabnia się. Pokazuje nam naszą prawdziwą naturę, to, czym w głębi jesteśmy: istotami z krwi i ciała. Wygląd zewnętrzny jest tylko ułudą, złudzeniem ukrywającym ból, chorobę, śmierć. Anatom swoją pracą podnosi tę zasłonę.

Franck Thilliez (2008, 234)

Gunther von Hagens, urodzony 10 stycznia 1945 roku w Skalmierzycach, jest niemieckim lekarzem, patomorfologiem i anatomem, wynalazcą metody plastynacji. W 2005 roku podjął próbę wykupienia w miejscowości Sieniawa Żarska w województwie lubuskim nieczynnych obiektów przemysłowych, aby na ich terenie otworzyć kolejny oddział Instytutu Plastynacji. Na skutek protestów motywowanych względami religijnymi projekt został odrzucony przez polskie władze. Von Hagens zainicjował cykl wystaw pod nazwą *Body Worlds*, na których całe zwłoki ludzi i zwierząt oraz ich fragmenty, poddane plastynacji, wykorzystywane są jako eksponaty. Wystawy z cyklu *Body Worlds* są prezentowane na całym świecie. Plastynacja nie jest zjawiskiem marginalnym. Metodę stosują uczelnie medyczne, a po wygaśnięciu patentu von Hagensa inni

autorzy ekspozycji. Wystawy zwłok prezentowane były w Niemczech, Polsce, Austrii, Szwajcarii, Belgii, Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Chinach, Izraelu, Tajwanie, Japonii, Korei Południowej. Władze Polski nie wyraziły dotąd zgody von Hagensowi na zorganizowanie wystaw *Body Worlds* w Poznaniu i Warszawie, uzasadniając to różnicami kulturowymi w podejściu do kwestii ciał zmarłych. Takich przeszkód nie widziano jednak w przypadku podobnej wystawy, zatytułowanej *Bodies… The Exhibition*. Jej autorem był Roy Glover, emerytowany profesor anatomii i biologii komórkowej uniwersytetu w Michigan. Wystawa była czynna od 21 lutego do lipca 2009 roku w warszawskim centrum handlowym Blue City.

Wiele analogii można znaleźć między Guntherem von Hagensem a osiemnastowiecznym anatomem Jeanem-Honoré Fragonardem i jego również kontrowersyjnymi wystawami. W Maisons-Alfort istnieje muzeum ludzkiej i zwierzęcej anatomii oraz patologii, skryte za murami szkoły weterynaryjnej.

> Poświęcone jest zoologii i anatomii człowieka i kryje rzeczy takie, jak zmumifikowane ludzkie ciała, które w teatralnych pozach zdają się oglądać zwiedzających. Jest to jedno z najstarszych muzeów we Francji – po raz pierwszy zostało udostępnione publiczności w 1766 roku. Zostało wtedy nazwane „Gabinet du Roi", ku czci Ludwika XV, który był założycielem szkoły weterynaryjnej. Dziś znane jest lepiej jako Fragonard Museum. […] Jednym z najciekawszych eksponatów jest koń w pełnym galopie, a te, które wzbudzają najwięcej emocji, to owcze bliźnięta syjamskie, pięcionoga owca, głowa źrebięcia z jednym okiem na środku czoła, dwugłowe cielę i ludzki noworodek-syrenka. Najsłynniejszym spośród ponad czterech tysięcy eksponatów jest „Jeździec Apokalipsy" – żołnierz na cwałującym koniu, uwieczniony na jednym z obrazów Dürera (*Musée de l'Ecole Vétérinaire…*)[1].

[1] Por. na temat Fragonarda: Simon 2006.

Jak pisze Jonathan Simon:

> […] inaczej niż w wypadku postaci z rysunków anatomicznych czy owych figur woskowych modeli o dokładnie przylegającej do ciała skórze, tutaj mamy do czynienia z nieforemnymi kawałkami wyschniętych i polakierowanych mięśni – co daje efekt ciała torturowanego, raczej obdartego ze skóry niż poddanego sekcji zwłok (Simon 2006, 33).

Ten sam autor zauważa, że „[…] ograniczenia technologii nie do końca tłumaczą specyficzny wygląd preparatów Fragonarda i pełen dramatyzmu sposób ich prezentacji. Lecz spośród zachowanych obiektów największym wyzwaniem dla współczesnego widza jest chyba postać tańczącego niemowlęcia: preparat płodu lub małego dziecka, które sprawia wrażenie, jakby tańczyło przed publicznością gigę" (Simon 2006, 33–34). Cofając się jeszcze bardziej w czasie, warto wspomnieć o Andreasie Vesaliusie. Urodził się on 31 grudnia 1514 roku w Brukseli, a zmarł 15 października 1564 w Zakintos, w Grecji. Był flamandzkim uczonym, twórcą nowożytnej anatomii. W 1542 roku napisał dzieło *Budowa ludzkiego ciała* (*De humani corporis fabrica*; w skrócie często cytowane jako *Fabrica*) i zadedykował je Karolowi V. Jako pierwszy opisał w nim dokładnie budowę ciała ludzkiego, popierając swe twierdzenia 300 drzeworytami wykonanymi przez ucznia Tycjana – Jana von Calcara. Frontyspis wydania z 1543 roku ukazuje scenę publicznej sekcji zwłok. Mistrz rozchyla powłokę brzuszną kobiety, demonstrując narządy rozrodcze w jej rozciętym łonie. Otaczają go profesorowie, studenci, starożytne postaci i zwierzęta. Sceną jest półkolista architektura teatru anatomicznego[2]. Czarnym humorem posługiwał się Frederik Ruysch (1638–1731), holenderski botanik i anatom. Zgromadził on najsłynniejszą na owe czasy kolekcję zakonserwowanych organów. Stosował do tego celu sekretny *liquor*

[2] Więcej na temat Vesaliusa por. Klestinec 2006.

balsamicum i jest uznawany za pierwszego balsamistę tętnic. Zachowane ilustracje anatomiczne, tak zwane dioramy, zawierają na przykład szkielet bliźniaków syjamskich czy szkielet płodu trzymającego sierp. Nawiązuje on do wyobrażenia śmierci jako „żniwiarki dusz" (Simon 2006, 35). Sekcje zwłok Ruyscha zostały uwiecznione na obrazach Jana van Necka (1683) i Adriaena Backera (1670). W 1717 roku Ruysch sprzedał swoją kolekcję osobliwości carowi Piotrowi Wielkiemu, wraz z sekretem *liquor balsamicum*. Miała się na niego składać skrzepnięta krew świni, niebieski pigment (*Berlin Blue*) i tlenek Merkurego (*Mercury oxide*) (*Frederik Ruysch*). W pokazach von Hagensa i jego naśladowców istnieje jednak zasadnicza różnica w porównaniu z pokazami z XIV–XVI wieku mającymi elementy rytuału religijnego (Leociak 2005).

> Prowadzący sekcję anatom z mistrza ceremonii, odsłaniającego tajemnicę ciała – tego doskonałego dzieła sztuki, stworzonego przez Boskiego architekta – przeobrażał się w anatomopatologa. Wiek XIX jest okresem postępującej profesjonalizacji i ścisłej medykalizacji dokonywanych sekcji […] Krąg widzów autopsji składa się z wyselekcjonowanych adeptów medycyny, sam pokaz nabiera zaś charakteru zamkniętego, ogranicza się do wyspecjalizowanych pomieszczeń w klinikach i akademiach medycznych (Leociak 2005, 91).

Mimo wielowiekowej tradycji publicznych pokazów sekcji zwłok[3] Gunther von Hagens i jego wystawy trupów przełamały około 200 lat trwające tabu. W XIX wieku dokonała się zmiana.

Wokół wystawy Glovera w Warszawie toczył się bój najrozmaitszych dyskursów: etycznych, religijnych, prawnych, medycznych, higienicznych. Profesor Marek Safjan, profesor Jerzy Stępień i profesor Andrzej Zoll – byli prezesi Trybunału Konstytucyjnego – na-

[3] Pierwszy pokaz odbył się w XIV wieku na uniwersytecie w Bolonii, pod kierunkiem profesora Mondina de Luzziego, na ciele skazańca, co stało się powszechną praktyką.

zwali wystawę „sprofanowaniem zwłok". Do prokuratury nadeszły zawiadomienia o popełnieniu przestępstwa zbezczeszczenia zwłok od zastępcy inspektora sanitarnego Jana Olgerbranda, rzecznika praw obywatelskich Janusza Kochanowskiego, posła Mariusza Błaszczaka i posła Artura Górskiego. Wszczęto śledztwo: biegli badali próbki spreparowanych ciał. Inny aspekt prawny wydarzenia to ustawa cmentarna określająca sposób postępowania ze zwłokami. Autorytety wypowiadały się na temat braku świadectw pochodzenia zwłok, możliwości naruszenia przepisów higieniczno-sanitarnych oraz niestosowności miejsca wystawy (centrum konsumpcji). Etyk Magdalena Środa wypowiedziała się o przełamaniu kulturowego tabu śmierci i nagiego ciała (Lisicki 2009). Ksiądz Piotr Morciniec mówił o braku szacunku dla ciała, które jest świątynią Ducha Świętego, o depersonalizacji zwłok i o „lubieżności oglądacza" (Morciniec 2009, 9).

Mikroświat stworzony na pokazach to swego rodzaju gabinet osobliwości.

> Istotą gabinetów osobliwości, jak sama nazwa wskazuje, było poszukiwanie przedmiotów wyjątkowych, oryginalnych, nietypowych, często odbiegających od ich form normalnych czy zdrowych, a następnie gromadzenie ich w jednym miejscu. Celem tego gromadzenia było zaś coś więcej, niż tylko panoptyczne konstruowanie świata z intencją przejęcia nad nim absolutnej kontroli; celem tym było przede wszystkim tworzenie alternatywnego mikrokosmosu tego, co dziwne, swoiste, a co fascynuje, pociąga i przeraża zarazem, gdyż zaprzecza naturalnym kształtom, proporcjom, naturalnemu porządkowi. W to pragnienie konstruowania świata osobliwości składającego się z egzemplarzy oryginalnych, w jakiś sposób transgresyjnych, wpisują się doskonale interesujące mnie tu wystawy. Eksponowane są tam bowiem nie tylko egzemplarze zdrowe, „normalne", ale także ciała czy ich fragmenty zmutowane, zniekształcone chorobą czy nieprawidłowym trybem życia. Choć znów twórcy wystawy argumentują ich obecność troską o zdrowie i szacunek ludz-

> kości do własnego ciała i oceniają je jako co najwyżej dosadne memento ku przestrodze, to nie sposób nie dostrzec uwodzącej siły tych eksponatów, tej samej, która skłaniała właścicieli gabinetów osobliwości do zamykania w jednym pomieszczeniu najdziwniejszych przedmiotów i naturaliów, twórców muzeów historii naturalnej, takich jak berlińskie Naturkundemuseum, do zamykania w słojach z formaliną zmutowanych myszy czy owadów, a siedemnastowiecznych rysowników do eksplorowania na papierze ludzkich ciał (Gruszka 2009).

Przyjrzyjmy się dyskursowi autorów wystaw *Body Worlds*. Gunther von Hagens zauważa, że plastynaty stanowią doskonały materiał do dydaktyki medycznej. Szczególnie istotne są preparaty otwartych ciał i organów pokazujące skutki wywołane przez nowotwór, wylew czy zawał serca, zmiany w płucach spowodowane przez nikotynę. Plastynaty uprzytamniają oglądającym, jak ważny jest zdrowy tryb życia. Pokazują techniki medyczne, na przykład protezowanie kości. Stwarzają iluzję udziału w prawdziwej sekcji ludzkich zwłok. Służą powszechnej oświacie, bez dreszczu śmierci (jak szklany pojemnik z wyblakłym preparatem formalinowym). Roy Glover tak mówił o warszawskiej wystawie:

> To nie jest wystawa o śmierci, tylko o życiu. To wystawa, która zmienia życie. Gdy ludzie zobaczą, jak piękni są wewnątrz, być może przestaną żyć tak, jak żyją: źle się odżywiać, nie uprawiać sportów, pić bez umiaru alkohol, palić papierosy. Być może nauczą się odpowiedzialności za swoje ciało (Lisicki 2009, 2).

Glover mówił również o dyskobolu ze wszczepionymi endoprotezami biodra i kolana oraz szynami na podudziu i kręgosłupie, blaszkami wszczepionymi po operacji czaszki: „To osiągnięcia medycyny". Glover zapewniał także: „Wszystkie eksponaty to przekazane przez chiński uniwersytet medyczny ciała ludzi, którzy przekazali je nauce" (Lisicki 2009, 2).

> Wystawa ma olbrzymie walory dydaktyczne. Od wieków środowisko medyczne poznawało anatomię ludzkiego ciała badając ludzkie organy. W tej chwili, dzięki wystawie, tę szczególną wiedzę mogą także zdobyć osoby zupełnie niezwiązane ze środowiskiem medycznym (za: Agnosiewicz 2009).

Mówiąc słowami Michela Foucault, ludzkie ciało zostało przez autorów pokazów ujarzmione. Zastosowanie „technologii politycznej ciała" zamieniło je w eksponaty otoczone dyskursami, narzędziami, procedurami w mikroświecie władzy anatomopatologa. Zwłoki zostają wykorzystane, są użyteczne.

> Oto chwila narodzin „anatomii politycznej", będącej zarazem swoistą „mechaniką władzy": określa ona, w jaki sposób można wpływać na ciała innych – nie tylko żeby wykonywały to, czego się od nich chce, ale żeby działały tak, jak się chce, przy pomocy z góry określonych technik, z określoną szybkością i wydajnością (Foucault 1998a, 133).

Ludzkie zwłoki wpisują się w dyskurs przemocy wobec ciała. Oto Panoptikon rozszerzony na ciała po śmierci, podany w ponowoczesnym opakowaniu para-artystycznym i ludycznym.

Sądzę, że ukrytą funkcją pokazów *Bodies Worlds* jest rytuał ofiarniczy zaspokajający potrzebę wyrażenia przemocy. Ważną rolę w rytuale kozła ofiarnego pełni monstrualny sobowtór. Gdy dochodzi do schwytania ofiary, zmienia ona kształt (Girard 1993, 225). Doświadczenie monstrualnego sobowtóra to, mówiąc prościej, tożsamość kata i ofiary. Nie ma monstrum bez potwora, co najlepiej ilustrują filmy o doktorze Frankensteinie. Monstrualność ofiar Hagensa i Glovera – mimo płaszczyka edukacyjnego – obnaża przyjrzenie się prezentowanym „eksponatom". Ich udramatyzowanie polega na przydaniu im dynamicznych figur, przemieszczeniu mięśni, rozpłataniu ciała i wybałuszeniu oczu.

W dawnych teatrach anatomicznych wykorzystywano ciała skazańców. Glover i von Hagens sprowadzają zwłoki z Chin i byłego ZSRR. Tym samym wpisują się one w rolę Obcego. Von Hagens twierdzi, że pokazywane na wystawach zwłoki po plastynacji pozyskuje drogą darowizn ciał, dokonywanych przez samych dawców jeszcze za ich życia. Przeciwnicy wystawienniczej działalności von Hagensa wysuwali oskarżenia, że część zwłok kupił on od władz chińskich po wykonaniu wyroków śmierci, głównie na młodych skazańcach (*Gunther von Hagens*). Jak pisze Girard: „To właśnie ich obcość lub wrogość, albo wiek lub służebna rola, nie pozwalają przyszłym ofiarom na całkowitą integrację z członkami danej wspólnoty" (Girard 1993, 17). „Natomiast doświadczenie współczesnej patologii nie zawiera żadnego katharsis" (Girard 1993, 222). Resztki rytuału, albo inaczej: rytuał skarlały, pozbawione są wymiaru transcendencji. Desakralizacja obejmuje nie tylko samo ciało-ofiarę, ale również cały akt uczestniczenia w wydarzeniu. Ostatecznym zatwierdzeniem desakralizacji stało się umieszczenie wystawy Glovera w centrum konsumpcji, najbardziej zeświecczonej przestrzeni publicznej.

Reprezentacje śmierci i zwłok wiążą się z kwestią władzy. W przypadku plastynatów wciąż broni się władza dyskursu medycznego: „technologia polityczna ciała". Uczestnicy tego spektaklu – widzowie wystaw – odkrywają monstrualność obiektów i biorą udział w grze przemocy. Obie perspektywy: „technologia polityczna ciała" oraz fantazmat monstrum, zbiegają się w znamiennym dla współczesnej kultury uprzedmiotowieniu ciała. Jego desakralizacja wcześniej niż na wystawach von Hagensa i Glovera dokonała się we współczesnej sztuce, obsesyjnie, nekrofilitycznie ukazującej ciało zdeformowane, pocięte na kawałki, okaleczone, ćwiartowane, krojone, kłute, ciało uprzedmiotowione. Krańcowym wyrazem biopolityki w rozumieniu Foucaulta okazało się ciało, a nie człowiek. Stało się ono materią na sprzedaż, materią spektaklu poddaną kanibalizmowi widza. Artystyczne projekty sytuujące

się w krytycznym wobec medialnej wizji ciała doskonałego (poddanego liftingom i operacjom chirurgicznym) nurcie są dalszym ciągiem owego uprzedmiotowienia ciała.

Tym, co przyciąga widzów wystaw *Body Worlds*, jest motyw ciała autentycznego, niezapośredniczonego. Owa kontestacja kultury wirtualnej to jednak tylko iluzja. Maski plastynatów von Hagensa nadają im dramatyczny wygląd, przywołują znane ikony (na przykład człowiek trzymający własną skórę to odwołanie do przedstawienia świętego Bartłomieja). Stają się one „istotami pogranicznymi" (Wieczorkiewicz 2000, 215), a jednocześnie pod maską potwora skrywają prawdziwego trupa. Widzowie nie obcują z kloaką „rany pełnej krwi i ropy albo słodkawym i gryzący odorem potu i zgnilizny" (Kristeva 2007, 9). *Body Worlds* to wystawy ciał przetworzonych za pomocą technologii na użytek spektaklu. Znowu (jak w całej współczesnej kulturze) mamy do czynienia z estetyzacją, z fantomem ciała, skrywającym kaźń, oddalającym uczucie grozy, jaką budzi trup. „Trup nieskazitelny" (Thomas 1991, 38) nie wywołuje tych wszystkich zmysłowych doznań składających się na prawdziwe obcowanie z ciałem zmarłego. W dodatku w wystawach von Hagensa i Glovera mamy do czynienia z fantazmatami „umarłego-żywego", „umarłego-niezniszczalnego" w wizjach dyskobola, grającego w szachy czy też Chrystusa frasobliwego. Cały stworzony spektakl, wywołujący dystans do prezentowanych obiektów: ciała uprzedmiotowionego, fantoma trupa ukrytego pod maską, daje widzowi bezpieczną przystań, z dala od rzeczywistego dramatu śmierci i umierania.

IX. Współczesny gotycyzm nurtu *gore*

Śmierć przychodzi wtedy,
gdy dopadnie cię któryś z potworów.
Stephen King (2009, 244)

Danse macabre jest motywem odwiecznym, od czasów starożytnych przewijającym się w kulturze europejskiej. Monstrualne motywy pojawiają się w ikonografii śmierci w średniowiecznej *Opowieści o trzech zmarłych i trzech żywych*, w figurze *transi*, na wpół rozłożonego trupa toczonego przez robactwo (główna postać ikonografii makabrycznej w okresie od XIV do XVI wieku; Ariès 1989, 118), w wizjach tańców śmierci, w popularnych tanich wydaniach religijnych XVII wieku, w frenetycznej poezji grobowców romantyzmu. Jednak wszędzie, tam dominuje ciało reprezentowane godnie, które miało na celu wywołanie religijnego uniesienia, oczekiwania na śmierć jako przejścia do innego świata. Realistyczne przedstawienia rozkładającego się ciała, toczonego przez robactwo, *transi*, najczęściej pojawiające się w rycinach modlitewników, szczególnie przy modlitwie za zmarłych (Ariès 1989, 120), przypominają o śmierci jako nieodłącznym etapie życia. „Robaki, które toczą zwłoki, nie pochodzą z ziemi, lecz z wnętrza ciała, z jego przyrodzonych «płynów»" (Ariès 2007, 58). Opisy zgnilizny, plwocin i innych nieczystości kryjących się wewnątrz człowieka, nawet jeszcze

za życia, prezentują życie jako jedynie tymczasowe zawieszenie między niebytem a śmiercią.

Motyw śmierci nieoswojonej, niewytłumaczalnej, obscenicznej (Janion 2007, 152) pojawia się w nurcie gotyckim kultury europejskiej, w osiemnastowiecznej i dziewiętnastowiecznej powieści angielskiej, amerykańskiej, w literaturze polskiego romantyzmu. Tutaj pojawia się fantazmat „wypartego wampira w nas" (Janion 2007, 65), figura Obcego, uosobienia odwiecznego zła w dziewiętnastowiecznym gotycyzmie (Janion 2007, 66), które znalazły kontynuacje we współczesnym kinie i literaturze popularnej.

Współczesny gotycyzm

Tak o współczesnym gotycyzmie piszą Paweł Leszkowicz i Tomek Kitliński:

> Gotycyzm to przestrzeń, gdzie z marzenia amerykańskiego wyłania się amerykański koszmar. To na skrzyżowaniu tych dwóch wyobrażeń kształtuje się mitologia gotyckiego odrodzenia, kładąca cień na współczesną kulturę. Rodzi się wrażliwość postmodernistycznego gotyku i ciemna strona początku nowego milenium, ruiny World Trade Center. Zbiorowa trauma – nowy globalny początek, zmagania z jeszcze jednym innym – orientalizowanym terrorystą […] Popularność *talk shows*, sukces telewizyjnych dramatów medycznych *Ostry dyżur* i *Chicago Hope* [a obecnie *Doktora House'a* – A.E.K.], histeryczne zainteresowanie figurą seryjnego mordercy, wykorzystanie seksualne, jako wielki problem społecznych dyskusji, sztuka badająca dyskryminację i niesprawiedliwość, wreszcie różnorodne formy przemocy – to wzorce współczesnej gotyckiej kultury traumy (Leszkowicz, Kitliński 2004, 165–166).

Kultura gotycka karmi się estetyką potworności, deformacji, materii odpychających, wypaczonych, chorobliwych, wykorzystaniem uczuć grozy, strachu i obrzydzenia.

> Współczesna sztuka, a wraz z nią współczesny film pozwoliły odbiorcy fascynować się cielesnością, dokonywać aktu destrukcji organizmu, niszczenia jego integralności i świętości. Nowoczesne dziedziny aktywności artystycznej: happening, performance, ale również teatr, film, malarstwo czy rzeźba nie ukazują już aktu umierania, ale jego okropność, nie głęboko przeżyte wyobrażenie śmierci, ale makabrę. Nieprzypadkowo w ostatnich dekadach wielką popularność zdobyła graniczna forma sztuki – *body art* – będąca konsekwencją postępu badań naukowych: genetyki, transplantologii czy robotyki. Ciało – traktowane dotychczas jako temat tabu – po przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych stało się jednym z podstawowych środków wyrazu, źródłem autodestrukcji i gwałtu na odbiorcy. Zapewne popularność filmów *gore*, która zbiegła się w czasie z eksperymentami kontrowersyjnych artystów: Stelarca[1] i Orlan[2], stanowiła reakcję na tę charakterystyczną we współczesnej estetyce tendencję (Syska 2003, 137).

Kontrowersyjne projekty, na przykład pomysł gdańskiej artystki Aliny Żemojdzin produkcji kosmetyków z ludzkiego tłuszczu, wciąż budzą moralne protesty. Współczesna sztuka przygotowała jednak grunt dla wystaw *Body Worlds* czy filmów *gore* co najmniej od lat siedemdziesiątych. Sięgnięcie po najbardziej drastyczne środki ekspresji na pewno zainspirowane było również obecnością przemocy w dokumentalnych przekazach telewizyjnych.

---

1 Stelarc w swoich dziełach *Stomach Sculpture* za pomocą endoskopii umieszczał różne przedmioty we własnym przewodzie pokarmowym, który stawał się jego galerią.

2 Por. Czaja 1999.

Gore

Lata osiemdziesiąte, wraz z siecią wypożyczalni video, były sceną rynku niskobudżetowych filmów nurtu *gore*. Jego fascynaci to nie zwykli zjadacze kryminałów, miłośnicy mglistej północy Henninga Mankella, południowego skwaru Andrei Camilleriego, dobrodusznej postaci inspektora Brunetti u Donny Leon, singerowskich smaków Michaela Chabona ani uroków niespożytej hakerki Lisbeth Salander w trylogii *Millennium*. To węższy krąg już nawet nie czytelników i widzów horrorów, ale kultury *gore*. W nurcie tym współczesny gotycyzm wyraził swoje najbardziej makabryczne fantazmaty.

Pojęcie *gore* oznacza w języku angielskim posokę lub skrzepłą krew. Filmy z tego podgatunku charakteryzują się eksponowaniem drastycznej fizjologii, klinicznej dosłowności wewnętrznych narządów, deformowanego ciała. Częstym elementem filmów *gore* są dewiacje seksualne, tortury i eksperymenty. W klasycznym horrorze *suspens* polega na efekcie zaskoczenia, pojawienie się monstrum poprzedzone jest niepokojącym oczekiwaniem. W nurcie *gore* napięcie zostaje zastąpione szokiem i fizycznym obrzydzeniem. Pierwsze filmy z tego podgatunku zaczęły powstawać w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych XX wieku. Przez wielu badaczy za pierwszy film *gore* uważane jest *Święto krwi* (*Blood Feast*) z 1963 roku. Do klasyki tego gatunku zalicza się *Teksańską masakrę piłą łańcuchową* (*The Texas Chain Saw Massacre*) Tobe'a Hoopera i *Dreszcze* (*Shivers*) Davida Cronenberga, nazywanego „królem wenerycznego horroru". Częste są obrazy sekcji zwłok, jak w filmie Stana Brakhage'a *The Act of Seeing with One's Own Eyes*. Reżyserzy, tacy jak Jörg Buttgereit, prezentują fizjologiczność rozkładu ciała w scenach nekrofilii, na przykład w filmie *Nekromantik*. Utrzymana w konwencji paradokumentu trylogia *August Underground* ukazuje sceny upokarzania ofiar, brutalnych kastracji, tortur i nekrofilii. Za

jedne z najbardziej brutalnych w historii kinematografii uznawane są filmy japońskie. Seria *Królik doświadczalny* (1988–1991), składająca się z 30-minutowych obrazów tortur i zabójstw, została zrealizowana w paradokumentalnej konwencji i niektórzy widzowie uznali ją za autentyczny zapis zbrodni. Większość krytyków jest przeciwnikami filmów *gore*. Poziom okrucieństwa w nich zawarty wielu uznaje za przekraczający granice moralne i dobrego smaku (*Gore*).

Dzisiaj miłośnik nurtu *gore* ma do wyboru liczne strony w Internecie ukazujące obrazy rozkawałkowanych ciał, serie na *YouTube* poświęcone sekcjom zwłok, balsamowaniu czy też przestępczym aktom destrukcji ciała oraz całe portale będące miniencyklopediami śmierci[3]. Kolekcjonerzy obsesyjnie zbierający wszelkie okruchy śmierci tworzą strony będące wprowadzeniem i omówieniem linków do różnych portali i blogów[4] podejmujących takie tematy, jak: autopsje, noworodki zanurzone w formalinie, deformacje ciał, ofiary katastrof, wypadków i ataku rekinów, formy modyfikacji ciał (tatuaż, piercing, skaryfikacje, implanty), historie śmierci sławnych ludzi, cmentarze, katakumby, kostnice, prosektoria, artefakty rzemiosła funeralnego, testamenty, archiwa głośnych zbrodni, zdjęcia z chirurgii plastycznej, narzędzia chirurgiczne, ofiary seksualnej przemocy, muzealne zbiory mumii i zmarłych, śmierć przestępców (powieszonych, na krześle elektrycznym), fotografie i maski pośmiertne, nekrofilia, samobójstwa, kanibalizm, plastynacje, historyczne obrazy *danse macabre*, ofiary Holocaustu, bomby atomowej, narzędzia i ofiary tortur, Halloween, święto zmarłych w Meksyku, wampiry, zombi i inne monstra, duchy, opętania, ruiny, przytułki, miejsca opuszczone i nawiedzone, turystyka tanatologiczna[5], in-

[3] Takimi stronami są: http://www.rotten.com/; http://www.asylumeclectica.com/; http://dir.yahoo.com/society_and_culture/death_and_dying/.

[4] Np.: http://www.asylumeclectica.com/asylum/gruesome/index.html#gore; http://pages.123-reg.co.uk/pstone1-995478/dark-tourism.org/id4.html.

[5] http://pages.123-reg.co.uk/pstone1-995478/dark-tourism.org/id4.html.

ternetowe sklepy sprzedające gadżety *gore*. Mnożą się programy zegarów śmierci zapraszające użytkowników do obliczenia swojej daty zgonu[6]. Najbardziej rozbudowaną polską stronę „śmiertelną" prowadzą państwo Konrad Rafalski i Sybilla Czok z Koszęcina[7].

Wstręt

Rodzaj przyjemności, jakiej doznaje widz filmów *gore*, to satysfakcja płynąca z obrzydzenia. „Widz traci poczucie bezpieczeństwa, skłaniany jest do traktowania okrucieństwa bardziej dosłownie, z pełną obrzydzenia fascynacją" (Syska 2003, 144). Filmy nurtu *gore* wystawiają swego rodzaju teatr anatomiczny. Prezentują one, z kliniczną dosłownością, obrazy okaleczanych twarzy i organów, otwartych złamań, rozrywaną lub zdzieraną z ciała skórę. Widz ma czerpać sadystyczną satysfakcję, zagłębiając się w anatomii ludzkiego ciała. Odpowiedzią nurtu *gore* na spektakle von Hagensa był film *Anatomia* (*Anatomie*) Stefana Ruzowitzky'ego, w którym w prestiżowej klinice w Heidelbergu działa Loża Antyhipokratejska, eksperymentująca na ludziach w doskonaleniu techniki plastynacji[8]. Widz zostaje uwiedziony i pozwala sobie na przyjemność obcowania z przedmiotem wstrętu. Julia Kristeva podobnie pisze o halucynacyjnej relacji w przypadku *abject*, który zaburza granice między „ja" a tym, co odrzucone (Kristeva 2007, 8).

---

6 Np.: http://www.swat-in-uni25.yoyo.pl/zs.html; http://www.zegar-smierci.pl/; http://www.mort.szu.pl/index2.htm; http://materret.fm.interia.pl/zs.html; http://www.deathclock.com/; http://www.ilezyje.pl/; http://www.niedowiary.tvn1.pl/viewpage.php?page_id=1; http://www.przerazacze.yoyo.pl/viewpage.php?page_id=4; http://swir.us/zegar-smierci; 99lat.pl; www2.trydeath.com; http://100lat.test-4.me/?gclid=CLvD6LC536QCFUyRzAodendsLw; www.poznaj-date-smierci.pl.

7 Blog pani Sybilli: http://sterben.wordpress.com/. Strona ich zakładu pogrzebowego: http://www.pogrzebowy.trumna.pl/spec.html. Strona poświęcona tematyce śmierci: www.prosektorium.trumna.pl. Strona poświęcona nekrofilii: www.moriturnekrofilia.trumna.pl/.

8 Por. interpretacje filmu w: Nowakowski 2004.

Przemoc

Motywy przemocy i obrzydzenia są analizowane przez filmoznawców jako powrót represjonowanych treści (Pitrus 1992; Syska 2003).

> Bohaterowie dzieł reprezentujących gatunek są więc konstruktami sobowtórowymi, a ich działania są po części działaniami samego widza, który w sposób zastępczy i symboliczny kanalizuje swoje stłumione pragnienia […] Monstrum jest najczęściej główną postacią w *gore*. Organizacja fabuły zaś skłania do identyfikacji właśnie z nim (Pitrus 1992, 32–33).

Według Girarda uczestnik dramatu ofiarniczego – a więc tutaj widz filmów *gore* – zostaje wciągnięty w grę, która „odtwarza pewne aspekty kryzysu ofiarniczego" (Girard 1993, 212). Trup jest wykorzystany do zaspokojenia „kanibalizmu oka" (Thomas 1991, 107).

Fizjologia śmierci

Krańcowość ukazywania „śmierci na żywo" wyrażają transmisje z własnej próby samobójczej czy historia chorej na raka Jade Goody, która sprzedała prawo do filmowania swojego umierania stacji Sky, *snuff movies* (zwane filmami „ostatniego tchnienia", przedstawiające, według miejskich legend, prawdziwe sceny tortur, gwałtu i mordu) oraz *mondo movies* (autentyczne zapisy filmowe egzekucji, wypadków, zabójstw). We współczesnych nurtach *gore* oraz na odpowiadających im stronach internetowych, jak również w nurcie literatury faktu poświęconym pracy anatomopatologów i profilerów obsesja śmiercią staje się centrum intrygi. Nie stanowi już ona ani etapu, ani medium do pokazania jaśniejszych stron egzystencji.

Jest to śmierć ciała, z drobiazgową szczegółowością godną patologa ukazywana anatomia fizjologii. Literaturoznawcy i filmoznawcy wskazują często, że gatunki te wyrażają pod maskami monstrów współczesne lęki społeczne, polityczne czy właśnie lęk przed śmiercią, a zwłaszcza przed „złą śmiercią", połączoną z nadludzkim cierpieniem, z dala od najbliższych (King 2009, 171). Strach budzą obrazy rozkładu ciała, będące rewersem kultury promującej idealną sylwetkę i zdrowie. Można również wziąć pod uwagę interpretację, że ukazywanie „złej śmierci", zadanej przez monstrum, podtrzymuje zmedykalizowany model, w którym śmierć jest czymś nienaturalnym. Zdarza się jedynie wtedy, gdy do głosu dochodzą potwory (King 2009, 244). W spokojnym życiu porządnego obywatela śmierć nie pojawia się.

Dyskurs: od literatury jarmarcznej do laboratoryjnej

Ludowa narracja o zbrodni reprezentowana przez protoplastów kryminałów i horrorów w jarmarcznych pismach to – jak powiada Foucault – „zmiana skali, powiększenie proporcji, ukazywanie najmniejszego ziarnka historii, wprowadzenie codzienności w obręb opowiadania" (Foucault 1988, 125). Szczegół, konkret jest jednocześnie ukazany jako jedyny, wyjątkowy (Foucault 1988, 125). Tytuły tych tekstów akcentują też często asymetrię między „obmierzłą, przerażającą zbrodnią" a „ślicznym zakątkiem" czy „niewiastą". Dziewiętnastowieczne opowiadania o zbrodniach mają charakter moralizatorski – jak to przedstawia Foucault (1988, 127). Po sprawozdaniu z wydarzeń oddają głos zbrodniarzowi, który lamentem wyraża trwogę i skruchę.

W drugiej połowie XX wieku do narracji o śmierci w kulturze popularnej wkracza dyskurs laboratoryjny. Następuje przejście od estetycznej heroizacji zbrodni (Foucault 1998, 314) do „anatomii prawdy". Wraz z filmami, takimi jak: *Anatomia prawdy*, *Kości*,

Doktor G, *Kryminalne zagadki Nowego Jorku*, pojawił się nurt literatury faktu odsłaniający laboratorium kryminalistyki, w którym bohaterami są detektywi, anatomopatolodzy, entomolodzy. Mary Roach zdradza sekrety sekcji zwłok. Do kanonu jej zasad należy uprzedmiotowienie ciała. Dzięki depersonalizacji patolog w kokonie „iluzji i zaprzeczeń" może skutecznie – było nie było – kaleczyć ciało innej osoby (Roach 2010, 17). Dziennikarka opisuje również słynną trupią farmę, gdzie obok Kliniki Medycznej Uniwersytetu Tennessee, w „uroczym zagajniku" znajduje się „poletko doświadczalne" badań nad rozkładem ciała, prowadzonych przez obserwację wpływu środowiska na zwłoki, ustalanie stanu chemicznego organizmu i odnotowywanie faz rozwoju słynnych much plujek przy równoczesnych dokładnych pomiarach czasu (Roach 2010, 55). Inaczej niż Roach, broniąca się od początku do końca humorem, Michel Sapanet, lekarz sądowy, wprowadza czytelnika w dramaturgię sekcji zwłok:

> Rozdzierający zgrzyt piły wreszcie ustaje, czyniąc otaczającą ciszę jeszcze bardziej przejmującą. Głuche uderzenia wprawiają w drżenie ogromną masę, w której się grzebię. Później coś… jakby pęknięcie… i odgłos ssania. Dosłownie wessany – wraz z kleistą masą – z trudem łapię równowagę, ledwo się utrzymując na powierzchni. Atmosfera jest przesycona wyziewami amoniaku. Zaawansowane stadium gnilne. Zapach jest zresztą ambiwalentny: z jednej strony odpycha większość ludzi, z drugiej przyciąga mnie, niczym obietnica przyszłej rozkoszy. Na swój sposób, jak wielu w moim środowisku, jestem po trosze nekrofagiem (Sapanet 2010, 7).

Również ten autor podkreśla rolę „pozbycia się emocji", uprzedmiotowienia ciała, aby dokonać „aktu przemocy, która niszczy integralność ciała" (Sapanet 2010, 196). Swoją pracę Sapanet interpretuje jako swego rodzaju „przywracanie życia" trupowi poprzez odtwarzanie jego biografii, zwłaszcza jej końca. Dzięki „od-

czytaniu anatomii trupa" (Sapanet 2010, 268) zmarły pojawia się w opowieści jako osoba. Motyw ten jest charakterystyczny również dla narracji patologa sądowego Jan Garavaglii, bohaterki programu *Doktor G – lekarz sądowy*. Tytuł jej książki – *Jak nie umrzeć* – odpowiada stałemu motywowi kolejnych opowieści. W duchu technologizacji ciała lekarz medycyny sądowej udziela lekcji dbania o „wskaźnik masy ciała", przestrzegania instrukcji lekarza i farmaceuty oraz zasad ruchu drogowego, zachowywania higieny, unikania używek i dbania o bliskie relacje. Według Garavaglii, jeśli zachowamy zasady bezpieczeństwa, to będziemy żyć… bardzo długo. Emily Craig, antropolog sądowy, jest specjalistą od kości zmarłych (podczas gdy anatomopatolog zajmuje się tkankami miękkimi), odtwarza biografię denata, zaczynając od rysunku i rzeźby czaszki. Model, kreowany później w programie komputerowym, pozwala na identyfikację ofiary – przywrócenie jej tożsamości. Śmierć odarta zostaje z wymiaru sacrum. Potworem, który na nas czycha, jest biowładza (w rozumieniu Foucaulta), pozbawiająca osobę człowieczeństwa.

Przytoczmy jeszcze raz Kristevą: „[…] wstrętne jest to, co zaburza tożsamość, system, ład. Co nie przestrzega granic, miejsc, zasad. Pewne pomiędzy, dwuznaczne, mieszane" (Kristeva 2007, 10). *Abject*, monstrum, ten na zewnątrz i ten w nas, monstrualny sobowtór – są świadectwem kryzysowych, nocnych stron norm kulturowych, kultury rozkładu.

X. Figura Seryjnego Mordercy[1]

[współautor: Bartosz Szurik]

Następnie Maldoror zrozumiał, że urodził się człowiekiem złym – fatalność niesłychana! Przez długie lata ukrywał swój charakter, jak tylko mógł, ale wskutek tej nienaturalnej u niego koncentracji krew uderzała mu co dzień do głowy; wreszcie, nie mogąc dłużej wytrzymać takiego życia, stanowczym krokiem wszedł na drogę zła […]
Kto by pomyślał, że kiedy całował małe dziecko o różowej twarzyczce, miał ochotę odciąć mu policzki brzytwą.

Comte de Lautréamont (1976, 56)

Seryjny morderca sprofilowany

Seryjny Morderca to dziś, obok Wampira, bodaj najbardziej popularna figura Innego w kulturze masowej; osadzona w tradycji *fascinans/tremendum*, niczym istota nadprzyrodzona z noweli gotyckiej lub horroru czy stwór rodem z *science fiction*. W typowej powieści grozy Zło można jednak metafizycznie uzasadnić, w fantastyce naukowej – zrozumieć. Nurt proceduralny powieści detektywistycznej czy literacki i filmowy thriller (częściej od klasycznego kryminału podejmujące temat Seryjnego Mordercy) nie

[1] Pojęcia „Seryjny Morderca", zamiennie z pojęciem „Seryjny Zabójca" – pisanymi wielkimi literami – używamy na oznaczenie symbolicznej figury.

dają podobnego rozstrzygnięcia. Jeżeli są w stanie coś zaoferować, to jest to jedynie pewna forma klasyfikacji i opisu – czymś takim też ma być niniejszy artykuł.

Termin „seryjny morderca/zabójca" (ang. *serial killer*) popularyzował w latach siedemdziesiątych agent FBI Robert Ressler; już w 1930 roku użył jego odpowiednika szef berlińskiej komisji do spraw morderstw Ernst Gennat w odniesieniu do Petera Kürtena z Düsseldorfu[2] (Petermann 2011, 77). Wbrew najoczywistszemu skojarzeniu „seryjności" w wyróżnieniu tej kategorii sprawców nie tyle istotna jest liczba popełnionych przez nich zbrodni, ile ich natura. Stąd jako seryjny morderca może zostać zakwalifikowany człowiek, który kierując się motywami innymi niż „typowe" (finansowe, zemsta, zazdrość etc.), pozbawił życia jedną osobę, ale fachowcy oceniają, że zabijałby dalej, gdyby nie został ujęty (Stukan 2009, 11). Istotne są tu „niezwykłe i niedające się wyjaśnić zachowania, takie jak okaleczanie ofiar, przechowywanie rozkładających się zwłok lub użycie nadmiernej przemocy" (Petermann 2011, 16).

Zdajemy sobie sprawę, że wytwory dziedzin kultury takich jak literatura i kinematografia powstają wskutek działań twórców bardzo różnych, cieszących się niejednakową swobodą artystyczną, działających w odmiennych warunkach i z niejednorodnych pobudek. Oczywiste jest, że w ogromie tego, co zwykło określać się mianem kultury popularnej, panuje duża różnorodność, w której siłą rzeczy pojawiają się dzieła (filmy, powieści, komiksy etc.) niejednakowo rozkładające proporcje między choćby elementami rozrywkowymi a publicystycznymi, estetycznymi czy edukacyjnymi. Wspominamy o tym, ponieważ figura Seryjnego Mordercy znalazła dla siebie miejsce we wszystkich odmianach popkultury: w filmach i powieściach pozbawionych innych aspiracji niż rozrywkowe

[2] Później, ale wcześniej niż Amerykanin posługiwał się tym terminem niemiecki socjolog i teoretyk filmu Siegfried Kracauer. W 1961 roku hasło *serial killer* pojawiło się w słowniku *Merriam-Webster's Third New International Dictionary* (Stukan 2009, 9).

(a nawet często i w samą „rozrywkowość" każących powątpiewać), jak również i w tych, w których staje się ona pretekstem refleksji socjologicznej, filozoficznej czy wręcz teologicznej natury. Już to odsłania prawdę o figurze popkulturowego Psychopaty: nie ma ona jednego tylko wcielenia, nie ma jednego znaczenia, a już z pewnością brak jej jednego spójnego stroju scenicznego, w który można ją przyodziać. W tym sensie Seryjny Zabójca zdaje się nie odstawać od innych popkulturowych toposów, takich jak postać Detektywa czy niezwykle ostatnio popularnego Wampira (z którym zresztą bywa tożsamy, jak w przypadku filmu *Martin* z 1978 roku Georga'a A. Romero). Seryjni Mordercy, niczym inni przepuszczeni przez tryby popkulturowej maszyny bohaterowie „współczesnych mitów", wystąpili już w tylu permutacjach, że nie sposób wyliczyć wszystkich ich wcieleń; to właśnie ich liczba jest zresztą najlepszym dowodem na ich popularność. Dowcipny dowód na żywotność niektórych motywów przeprowadził w omówieniu literackiej fantastyki naukowej Stanisław Lem, wymieniając znane mu sposoby na wykorzystanie jednego z pop-toposów, motywu Sztucznego Człowieka. Autor *Cyberiady* swoje zestawienie zaczyna od punktu „a) roboty traktowane przez ludzi, jako niewolnicy", po czym ciągnie je przez wszystkie litery alfabetu aż do konstatacji, iż po niespełna trzydziestu przykładach wciąż pozostało mu morze niewymienionych wariantów (Lem 2009, 59). Aby nie powtarzać wprost ani Lemowskiego wyliczenia, ani wniosku z niego płynącego, który równie dobrze sprawdziłby się w przypadku mnogości zastosowań motywu Seryjnego Zabójcy, postaramy się przyjąć nieco inną perspektywę. Chodzić nam będzie o nakreślenie najistotniejszych zmian, jakie da się zauważyć w sposobie podejmowania tego tematu przez popkulturowych twórców. Metoda ta daleka jest oczywiście od ideału i nie jest w stanie stworzyć zadawalającej systematyki; nie jest też bezdyskusyjna – ma ona wszak odzwierciedlać dominującą tendencję, a nie obowiązującą zasadę. Ponadto, nie da się obronić tezy, jakoby istniała jedna prosta linia, którą można

wytyczyć między opisywanym w brytyjskiej prasie dziewiętnastowiecznym Kubą Rozpruwaczem a tytułowym bohaterem jednego z bardziej popularnych amerykańskich seriali telewizyjnych pierwszej dekady XXI wieku, Dexterem Morganem. W popkulturze figura Seryjnego Mordercy ewoluowała w różnych kierunkach, wytyczanych przez potrzeby i wyobraźnię pisarzy i filmowców. To jednak nie tylko im zawdzięcza swoją popularność. W ostatnich latach pojawiła się również seria książek odsłaniających laboratorium kryminalistyki: zeznania profilerów i psychologów klinicznych (Britton 2010; Petermann 2011; Hare 2010; Stukan 2009), anatomopatologów, lekarzy sądowych (Craig 2010; Sapanet 2010; Garavaglia 2010) i dziennikarzy (Roach 2010). Biografie seryjnych morderców doczekały się literackiego opracowania (Leake 2011) i adaptacji teatralnych (*The Infernal Comedy*, *Lipiec*). Potraktujemy tu tę literaturę faktu jako teksty kulturowe. Przyjrzymy się modelom wyjaśniającym „etiologię", sposób działania i mityczne przekonania seryjnych morderców. Zadamy pytania o kategorie, w jakich figura Seryjnego Mordercy jest interpretowana: norm społecznych, zdrowia psychicznego i racjonalności. Przyjrzymy się, jak owe modele funkcjonują w filmach.

Od *everymana* do nadczłowieka

Jeśli za punkt wyjścia mody na seryjnych zabójców uznać historię Kuby Rozpruwacza i swoistą *urban legend*, której stał się bohaterem, to można założyć, że jej nośność wynikała nie tylko z makabry przypisywanych mu zbrodni, ani też z poświęconych mu w prasie publikacji. Tym, co uczyniło zabójcę z Whitechapel koszmarnym tematem rozmów londyńczyków i zbudowało wokół jego postaci (pełnej zresztą fundamentalnych niewiadomych) legendę, było osadzenie go w zurbanizowanym świecie drugiej połowy XIX wieku. Wcześniej, w tych samych właśnie realiach, jak twierdzi Michel

Foucault, narodził się bohater powieści kryminalnej: przestępca o mieszczańskich rysach, cechach i rodowodzie; inteligentny i prowadzący z policją swoistą grę (Foucault 1988, 314). W powszechnej świadomości „Skórzany Fartuch" – jak również określały go media – był właśnie kimś takim: upiornym sobowtórem przeciętnego mieszczanina, który wyłaniał się z industrialnego krajobrazu, dokonywał zbrodni, po czym znikał, bezkarny, niezauważony i anonimowy w wielkomiejskim tłumie. Ten motyw ścisłej przynależności mordercy do klasy średniej eksponowały pierwsze literackie i filmowe opowieści o seryjnym zabójcy, czyniące z niego człowieka tłumu, *everymana* epoki wielkich miast. W powieści *Lokator* (*The Lodger*) Marie Belloc Lowndes i jej adaptacjach (m.in. w niemym filmie Alfreda Hitchcocka z 1927 roku) centrum intrygi tworzy nie sam zabójca, ale eskalacja podejrzeń o bycie nim. Innymi słowy: każdy z nieprzebranej rzeszy mieszkańców miasta może tu wypowiedzieć formułę, którą w klasycznym kryminale zwykł wygłaszać detektyw, przed rozwiązaniem zagadki: „Morderca jest wśród nas!"… Podobnie *everymanem* jest seryjny zabójca dzieci z *M – Morderca* (1931) Fritza Langa. Właśnie przez to, iż niczym nie wyróżnia się w miejskim zgiełku, staje się nieuchwytny dla niemieckiej policji, bezradnie szukającej go w złym miejscu: przestępczym półświatku. Dopiero właśnie półświatek – po części ze zmęczenia nieporadnymi operacjami policji, po części z własnej niechęci do odrażającego dzieciobójcy, przeprowadza skuteczną obławę. Co nie bez znaczenia, mordercę udaje się zidentyfikować niewidomemu żebrakowi. Lang i współtworząca z nim scenariusz filmu Thea von Harbou zdają się sugerować: tylko człowiek pozbawiony wzroku jest zdolny przeniknąć ułudę obrazu świata, tkaną przez „oczywiste" podziały na „porządnych obywateli" i „margines"; tylko on potrafi wskazać wśród tłumu właściwego *everymana*, jednostkę nie do odróżnienia, nieuchwytną, bo taką samą jak każda inna.

Tendencja do czynienia zabójcą *everymana* nie znikła do dziś. Pojawia się zwłaszcza w filmach, takich jak oparte na faktach: ko-

reańska *Zagadka zbrodni* (2003) czy amerykański *Zodiak* (2007), w których zabójca do samego końca pozostaje niezidentyfikowany, nieuchwytny i właśnie nieodróżniony od wszystkich podejrzanych. Bardziej jednak nośnym popkulturowym motywem, który szczególną popularność zyskał w ostatniej dekadzie XX i pierwszej XXI wieku, jest czynienie z seryjnego zabójcy jednostki wybitnej. Swoisty *Übermensch* – nie tylko wyraźnie odróżnia się od tłumu, ale też stawia swoją indywidualność ponad resztą społeczeństwa, skrępowanego zasadami moralnymi. Pochodzi on więc raczej z elit ekonomicznych bądź artystycznych czy naukowych niż z klasy średniej (*Mr. Brooks*, 2007; *Dziewczyna z tatuażem*, 2011), jest ponadprzeciętnie inteligentny (*Siedem*, 1995; *Piła*, 2004) lub uzdolniony w jakiś sposób (*Utalentowany Pan Ripley*, 1999; *Pachnidło. Historia mordercy*, 2006). Kwintesencją tego typu postaci jest oczywiście doktor Hannibal Lecter: fenomenalny psychiatra, o rozwiniętym nad normę zmyśle powonienia (za szczelną szybą wyczuwa, jakiego mydła używa agentka FBI Clarice Starling), wielbiciel sztuki o niezwykle wysublimowanym guście, erudyta, humanista i… kanibal. W wersji powieściowej (serii Thomasa Harrisa, zekranizowanej w całości: *Czerwony smok*, *Milczenie owiec*, *Hannibal*, *Hannibal. Po drugiej stronie maski*) wyróżnia się on też fizycznie – posiada sześć palców u lewej dłoni. W wersji filmowej, zwłaszcza najbardziej popularnym i uznanym *Milczeniu owiec* (1991), wykreowaną przez Anthony'ego Hopkinsa postać sfilmowano i oświetlono w sposób potęgujący wrażenie jej niesamowitości, dzięki czemu przenikliwe spojrzenie doktora Lectera było w stanie zahipnotyzować nie tylko agentkę FBI, ale i widza. Dzięki Hopkinsowi-Lecterowi seryjny zabójca stał się – niczym małżeństwo Knox z *Urodzonych morderców* (1994) Olivera Stone'a – ulubieńcem współczesnej publiczności, rozkochanej w bohaterach epatujących indywidualizmem. W pewnym sensie Lecter jest bardziej ekstremalną wersją kontrkulturowego buntownika-indywidualisty granego w *Dzikim* (1953) przez Marlona Brando lub wręcz jesz-

cze bardziej archetypowej dla amerykańskiej popkultury postaci: kowboja-rewolwerowca, który sytuując się poza prawem i kierując się swoją własną moralnością, po swojemu robi porządek w *saloonie*. Jest on kimś wyraźnie innym od reszty społeczeństwa. Nawet postaci zabójców, z którymi nie sympatyzują widzowie adaptacji powieści Harrisa: „Zębowej Wróżki" z *Czerwonego smoka* (2002) i „Buffalo Billa" z *Milczenia owiec*, dalekie są od figury *everymana*. Niewidoma bohaterka z *Czerwonego smoka*, sprowadzona do domu psychopaty Francisa Dolarhyde'a, jest w odwrotnej sytuacji niż niewidomy żebrak z filmu Fritza Langa: on nie dał się oszukać kamuflażowi „przeciętności" zabójcy, ona nie jest w stanie dostrzec jego oczywistej niezwykłości.

Dowartościowanie Seryjnego Mordercy jako niezwykłego „indywiduum", zilustrowane przez spotkanie w więziennej celi Hannibala Lectera i agentki Clarice Starling, to punkt zwrotny w ewolucji tej figury Innego oraz odpowiedź na istotną zmianę w historii kryminalistyki: położenie nacisku na rozmowy z zabójcami, prowadzone w celu ich zrozumienia. W latach siedemdziesiątych XX wieku FBI przeprowadziło serię wywiadów z 36 skazanymi seryjnymi zabójcami. Wielogodzinne rozmowy pozwoliły na zarysowanie ich motywów i wzorca przemocy (Petermann 2011, 16) – tak wytworzył się zawód policyjnego „profilera". Podobnie jak w rzeczywistej praktyce, wywiady z fikcyjnym Lecterem służą stworzeniu psychologicznego modelu poszukiwanego zabójcy (w *Milczeniu owiec* jest nim obdzierający ofiary ze skóry Buffalo Bill[3]). Procedura ta, wypracowana przez agentów amerykańskiego Federalnego Biura Śledczego, jest dziś jedną ze standardowych praktyk śledczych, zaadaptowana została również w Europie. Jej

[3] Ów motyw „łowcy skór" zainspirował miano polskiego seryjnego mordercy – do tej pory nieuchwytnego – „Kuśnierza". Co ciekawe, anonimowy policjant, oglądający scenę zbrodni „Kuśnierza", myli Hannibala Lectera, który konsumował części ciała, z Buffalo Billem, ściągającym skóry z ofiar. Por. Sidorowicz 2012, 15.

stosowanie przyczyniło się nie tylko do wytworzenia zawodu policyjnego profilera. Odkąd wydziały śledcze pierwszy raz zainteresowały się osobowością sprawców morderstw, proklamowano nowy typ bohatera kryminalistyki. Samo wszak postawienie w świetle reflektorów (dosłownie i metaforycznie) osobowości mordercy podkreślało jego wyjątkowość, tak cenioną w micie amerykańskiego stylu życia.

Od ofiary przeszłości po Zło wcielone

W czasie pierwszego spotkania z agentką Starling powieściowy Hannibal Lecter wygłasza swoiste *credo*:

> Sam stanowię o swoim losie. Nie możecie ograniczyć moich możliwości. Zrezygnowaliście z kryteriów dobra i zła dla behawioryzmu. Założyliście wszystkim moralne pieluszki. Nic nie jest nigdy, według was, czyjąkolwiek winą. Niech pani spojrzy na mnie, pani inspektor. Czy ośmieli się pani powiedzieć, że jestem zły? (Harris 1990, 26).

Wyrażona tu pogarda dla behawioryzmu jest zrozumiała w perspektywie naszych wcześniejszych wniosków: uznanie siebie jako osoby zdeterminowanej wydarzeniami z przeszłości odebrałoby Lecterowi nieco z jego poczucia wyjątkowości i indywidualizmu oraz przeświadczenia o samostanowieniu o swym losie. A jednak w perspektywie późniejszych książek Harrisa i filmów nakręconych na ich kanwie owo *credo* seryjnego zabójcy okazuje się buńczuczną deklaracją; sam Hannibal zaś nie unika owych „moralnych pieluszek". Dzieje się tak, gdy czytelnicy i widzowie dowiadują się – ze szczegółami jest to ukazane w książce i filmie *Hannibal. Po drugiej stronie maski* – że w dzieciństwie Lecter na własnej skórze przeżył koszmar związany (nie inaczej!) z kanibalizmem, który może tłumaczyć jego późniejsze skłonności.

Motyw dziecięcej traumy nie umknął uwadze badaczy starających się zrozumieć psychikę seryjnych morderców; w końcu tradycja badań profilerów wywodzi się z Ameryki, kraju i kultury, w których psychoanaliza osiągnęła wysoki status. Agenci FBI wraz z psychiatrami i psychologami wyróżnili częste elementy wychowania seryjnych morderców, takie jak: przemoc fizyczna ze strony rodziców, molestowanie seksualne, przeszłość kryminalna, alkoholizm, uzależnienie od narkotyków, choroby psychiczne rodziców, izolacja rodziny od otoczenia (Stukan 2009, 16). Powstał więc swoisty mit, który najlepiej wyrazić zdaniem: „To Potwory rodzą Potwory". W micie tym figura Ojca jawi się często jako postać tyrana całej rodziny. Nie stanowi to jednak reguły. Typowym wzorcem jest też brak ojca (który opuścił rodzinę lub umarł), wówczas na scenę wkracza figura Strasznej Matki. Karykatura archetypu Wielkiej Matki, nadmiernie emocjonalnie związanej z synem, stającej się jedynym obrazem kobiety w jego życiu, a jednocześnie apodyktycznej i obelżywej – to schemat znany choćby z książki i filmu *Psychoza* (1960). Niemiecki profiler tymi samymi słowy co pewnego autentycznego dusiciela kobiet mógłby opisać też Normana Batesa z powieści Roberta Blocha i filmu Hitchcocka:

> […] pochodził [on] z normalnej na pozór, lecz w rzeczywistości dysfunkcyjnej rodziny. Pozostawał zawsze w bliskim związku z matką i nigdy nie potrafił uwolnić się wewnętrznie od tej zależności. Tłumaczyło to niewystarczającą samodzielność Waltera Krabonke oraz jego nieustabilizowaną tożsamość jako mężczyzny (Petermann 2009, 51).

Wydaje się, że Hannibal Lecter – w końcu genialny psychiatra – ma jednak wiele racji; poszukiwanie przyczyny zła zabójcy w jego dzieciństwie jest pewnego rodzaju usprawiedliwieniem sprawców przestępstw. Być może więc Lecter aprobowałby fakt, że figura Seryjnego Zabójcy-Potwora jako ofiary warunków wychowania często zostaje dziś odrzucona na rzecz figury Monstrum od urodze-

nia. Współcześni profilerzy, tworząc portrety seryjnych morderców, doszukują się w ich dzieciństwie raczej pierwszych oznak socjopatii, a nie ich powodów. Do typowych zachowań już od najmłodszych lat zaliczają: izolowanie się od rówieśników, kompulsywną masturbację, połączoną z pełnymi przemocy i poczuciem władzy nad innym fantazjami, nocne koszmary, piromanię, kradzieże, okrucieństwo wobec zwierząt i innych dzieci, napady złości, fobie, samookaleczenia (Stukan 2009, 15–19). Psychologowie, kreśląc profil osobowości młodego Monstrum, wymieniają narcyzm, sadyzm i seksualne perwersje. Te ostanie zajmują miejsce przeznaczone dla miłości i erotyzmu. Każdy obiekt wzbudzający pożądanie w perwersji ma charakter fetyszu (Stukan 2009, 27). Jego wybieranie przejawia się następnie w zrytualizowaniu zbrodni – zabójca na przykład zabiera jakąś część ciała ofiary jako trofeum na pamiątkę.

Kwestia seryjnych morderców wzbudza dyskusje na temat zasadności stosowania kategorii „zdrowia psychicznego". Ta kluczowa dla wyroku sądowego materia (przekładająca się na miejsce – więzienie czy szpital psychiatryczny – do którego ma zostać skierowany skazany) rozstrzygana jest obecnie często na rzecz ambiwalentnej kategorii „pomiędzy". Psycholog kliniczny Robert D. Hare przedstawia model psychopaty: nie szaleńca, ale osobowości od dzieciństwa skrzywionej. Prezentuje on diagnozę psychopaty przejawiającego swoistą racjonalność. Jej rdzeniem jest całkowita niezdolność do empatii, przejmowania się cierpieniem innych osób (Hare 2010, 21). Psycholog ten jest zdecydowanym przeciwnikiem wyjaśniania osobowości seryjnych morderców traumą z dzieciństwa. Na pytanie, które poprzedziła wieloletnia debata sięgająca kwestii metafizycznych (Hare 2010, 39): czy Monstrum jest chore, czy złe? – odpowiada: to Zło wcielone. Powiada dobitnie: „W odróżnieniu od osób psychotycznych, psychopaci są rozsądni, świadomi swego postępowania oraz jego motywów. Ich czyny są rezultatem świadomego wyboru" (Hare 2010, 38). Zdradliwym rysem psychopatów jest ich urok zewnętrzny, któremu towarzyszy

łatwość okręcenia sobie wokół palca słuchacza. Niezdolność do odczuwania emocji, która powoduje łatwość popadania w monotonię, jest niejako rekompensowana potrzebą stymulacji poprzez „życie na krawędzi" (Hare 2010, 85). Częsty motyw impulsywności wraz z przedstawieniami silnej presji psychicznej, pod jaką sprawca dokonuje zbrodni, Hare wyjaśnia następująco: impulsywne zachowanie psychopaty jest rezultatem nie tyle utraty panowania nad sobą, ile pragnienia natychmiastowego zaspokojenia. Ich „agresja jest zimna" (Hare 2010, 85).

Najbardziej przerażającym aspektem tej przemocy jest fakt, że może być sprowokowana zwykłym, codziennym wydarzeniem. Zdanie: „To nic osobistego" dobrze charakteryzuje działanie psychopatów atakujących często nieznanych im ludzi (Hare 2010, 122). Wstrząs, którego doznaje widz oglądający którąkolwiek z wersji metathrillera Michaela Hanekego: *Funny Games*, *Funny Games U.S.* (1997; 2007), nie wynika tylko z rozsadzania gatunkowej konwencji i przełamywania filmowej fikcji przez jednego z jej bohaterów. Obojętności, z jaką Paul i Peter dokonują kolejnych zbrodni, dorównuje jedynie ich bezcelowość. Chociaż większość przemocy ma miejsce poza filmowym kadrem, to sama jej niezasadność wystarcza, by wywołać niezwykle silny efekt.

Zbrodnia: od bezcelowego zabójstwa po programowy mord

Pod względem celowości można wyodrębnić dwa typowe przedstawienia zbrodni dokonanej przez Seryjnego Zabójcę. Albo jest ona efektem czynu istoty działającej na ślepo, albo wynikiem postępowania postaci skrupulatnej, wyrafinowanej i działającej według własnej, pokrętnej, ale możliwej do przejrzenia logiki i motywacji. Nurt pierwszy najlepiej reprezentują antagoniści z „klasycznych" *slasherów*, podgatunku filmowych horrorów, operujących prostą fabułą, składającą się z serii brutalnych zbrodni dokonywanych na

grupie bohaterów przez jednego sprawcę (za protoplastę gatunku zwykło uważać się *Psychozę*, choć jest to dzieło bardziej złożone formalnie i fabularnie niż twórczość epigonów Hitchcocka). Czarnymi charakterami *slasherów* nie zawsze są Seryjni Mordercy – mogą być nimi też siły nadprzyrodzone – dla fabuły nie ma to większego znaczenia. Zabójcy tacy jak Leatherface (pierwszy raz pojawił się w *Teksańskiej masakrze piłą łańcuchową*, 1974) czy Michael Myers (debiut w *Halloween*, 1978) działają niemal tak samo jak wpółdemoniczny Jason (znany z *Piątku trzynastego*, 1980, i jego kontynuacji) oraz demoniczny Freddy Krueger (seria zapoczątkowana przez *Koszmar z ulicy wiązów*, 1984). Wszystkie te postaci to właściwie jeden i ten sam model niemal niemożliwego do powstrzymania, bezcelowego, beznamiętnego i bezwzględnego Zła, uzbrojonego w jakieś prymitywne narzędzie zbrodni (piła, nóż kuchenny, maczeta, metalowe szpony). Figura tego typu wciąż pojawia się na ekranach kinowych, nie tylko w kolejnych *sequelach* i *remake'ach* wyżej wymienionych *slasherów*. Jednak alternatywą, z której coraz częściej korzystają popkulturowi twórcy, jest czynienie z seryjnych zabójców ludzi o ustalonym ideologicznym „programie", dążących do osiągnięcia jakiegoś celu, kierujących się wręcz kaznodziejskim powołaniem. John Doe z filmu *Siedem* czy „Jigsaw" z serii *Piła* starannie zaaranżowane zabójstwa traktują jako medium zwiększające siłę przesłania i nauczania, które kierują do wybranych osób czy zgoła całego świata.

Owo przejście, od czynu bezcelowego po programowy, znajduje swoją analogię w najbardziej ogólnej i – co charakterystyczne – odchodzącej do lamusa klasyfikacji na morderców niezorganizowanych i zorganizowanych. Coraz częściej śledczy i psychologowie sądowi przyznają, że to niedoskonałe narzędzie. Zbrodniarze są w mniejszym lub większym stopniu zawsze zorganizowani. Nie są jednak w stanie przewidzieć wszystkich okoliczności i często popełniają błędy. *Modus operandi* ponowoczesnych zabójców wyróżnia repetycja, przymus powtarzania, jak powiedziałby psychoanalityk. Cha-

rakterystyczną cechą i przyczyną trudności w schwytaniu seryjnego mordercy jest jego brak związków z ofiarami. Mają one jednak cechy wspólne, na przykład reprezentują podobny typ kobiecej urody. Pojawiający się znikąd zabójca stosuje zawsze pewien dający się prześledzić wzorzec działania wynikający z planowania, kalkulacji, zrutynizowanych działań i właśnie repetycji (Czubaj 2010, 22). W ten sposób niemiecki profiler Axel Petermann opisuje *modus operandi* sprawcy:

> Wyszukuje on swe ofiary, kierując się pragmatyką, i działa tak, by zapanować nad nimi w najłatwiejszy sposób. Czyny seryjnego mordercy podlegają przymusowi wewnętrznemu, nakłaniającemu sprawcę do zaspokajania jego seksualnych, a często także sadystycznych fantazji. Brak przy tym związku między poszczególnymi zabójstwami. Ukryta gotowość do zabijania nasila się bezpośrednio przed dokonaniem zabójstwa w wyniku stresu (odgrywa rolę tak zwanego czynnika wyzwalającego), którego powodem mogą być na przykład napięcia w małżeństwie lub związku partnerskim, problemy z rodzicami, obciążenia finansowe, trudności w pracy lub kłopoty z prawem. Po popełnieniu każdego z morderstw może nastąpić przejściowy okres wyciszenia – osłabienia przymusów wewnętrznych do chwili, gdy stają się one znów tak silne, że sprawcy ponownie zabijają (Petermann 2011, 77).

Mamy tu opisaną sekwencję, którą odtwarza sprawca zbrodni: przymus – mord – wyciszenie, odpowiadającą trójfazowemu modelowi rytu przejścia Arnolda van Gennepa (2006): wyłączenie jednostki z dotychczasowego stanu – faza liminalna – włączenie do świata społecznego. Również samo dokonanie zbrodni przez Seryjnego Mordercę przywodzi na myśl rytualność i podlega typowej dla niej logice powtarzalności. Charakterystyczne dla kolejnych zbrodni indywidualnego sprawcy mogą być pora dnia i nocy, sceneria (część miasta, na przykład jego obrzeża), typ ofiary (na przykład prostytutka), przygotowania do rytuału, jak i jego do-

kładny scenariusz: spotkanie z ofiarą – uzyskanie kontroli – mord rytualny (zwłaszcza tak zwane „nadzabijanie", czyli dodatkowe, zbędne z punktu widzenia technicznego działania, na przykład dodatkowe ciosy nożem, stałe elementy rytuału, takie jak dekapitacja, gryzienie, nakłucia, wampiryzm, wytrzewienie, nekrofilia), częste elementy orgiastyczne w postaci gwałtu, czasem za pomocą broni czy przedmiotów. Na koniec sprawca pozostawia dodatkowo znak swojej tożsamości lub zabiera trofeum (na przykład wycięty organ). Wszystkie te elementy nie mogą być zaskoczeniem dla widzów śledzących ekranowe poczynania Seryjnych Zabójców. Przykładowo morderca odtwarzający wcześniejsze zbrodnie pojawia się w thrillerze *Psychopata* (1995), a zabierający trofeum w postaci części ciała ofiar w *Kolekcjonerze kości* (1998). Taki specyficzny, indywidualny wzorzec zachowań rytualnych (personalizacja) dla profilera jest czytelnym „charakterem pisma" sprawcy (Petermann 2011, 81).

Swoistym celem Seryjnego Mordercy jest przekraczanie zakazów kulturowych: kazirodztwo, gwałt, zabijanie, matko- i ojcobójstwo, znieważenie trupa, aż po transgresję największego kalibru tabu: kanibalizm. Tu również literatura faktu śpieszy z odsieczą, prezentując historyczne prace z dziejów kanibalizmu. Zdaniem Daniela Diehla i Marka P. Donnely (2008, 204) antropofagia jako rytuał jednostkowy wydarza się coraz częściej, czego źródłem mają być dysfunkcyjne rodziny, stworzenie możliwości anonimowej komunikacji dzięki Internetowi oraz – co zaskakujące – wzrost populacji[4]. Z kolei historyk Nathan Constantine (2007, 236) tłumaczy częstsze pojawianie się współczesnego kanibalizmu (w odróżnieniu od kulturowej antropofagii społeczeństw tradycyjnych) większymi możliwościami pozostania anonimowym nadawcą dziwacznych fantazji oraz istotnym miejscem przemocy w nowoczesnych me-

[4] Autorzy ujęli to dość bezpośrednio: „Jeżeli – a tak się wydaje – rzeczywiście częściej zjada się sąsiadów niż dawniej, to prawdopodobnie dlatego, że jest nas więcej i bardziej niż kiedyś jesteśmy świadomi tego, co dzieje się na świecie" (Diehl, Donnely 2008, 208).

diach. Niezależnie od sposobu opisywania kanibalizmu jest to temat, który często powraca w kulturze popularnej, nie tylko przy okazji wspominanego już Hannibala Lectera. Wprawdzie Mariusz Czubaj (2007) opisuje kanibala Kevina, bohatera zekranizowanego przez Franka Millera i Roberta Rodrigueza komiksu *Sin City* (2005), jako zwykłą „bestię", ale nawet tutaj sprawa jest bardziej złożona. Mentor zabójcy, Kardynał Roark, w scenie rozmowy z człowiekiem, który przybył go zabić (dziwnie przypominającej spotkanie Willarda z pułkownikiem Kurtzem z *Czasu apokalipsy*, 1979), wyjaśnia: kanibalizm napełniał go „białym światłem", był jak dotyk Boga; Mordercy nie chodziło tylko o zjedzenie ciała, ale o przeżycie quasi-mistyczne (?), „skonsumowanie duszy".

Ofiara: od grozy zabójstwa po horror odpodmiotowienia

Filmowy czy powieściowy Seryjny Morderca nie zabija dziś „po prostu". Szukający mocnych wrażeń widzowie i czytelnicy, aż nazbyt już oswojeni z „oglądaną z daleka" medialną przemocą potrzebują dziś silniejszych bodźców: takich jak zwielokrotnienia obrażeń ciała i detalicznie pokazywane sceny zbrodni. Stąd współczesne filmy z figurą Seryjnego Mordercy w centrum intrygi wystawiają swego rodzaju teatr anatomiczny; szokują nie samym aktem zabicia ofiary przez mordercę, ale operacją, której dokonuje on na jej ciele. Prezentują one, z kliniczną dosłownością, obrazy okaleczanych twarzy i organów, otwartych złamań, rozrywaną lub zdieraną z ciała skórę; wszystko po to, by widz mógł czerpać sadystyczną satysfakcję i odczuwać dreszcz grozy, zagłębiając się w anatomii ludzkiego ciała. Najbardziej dosłownie ów spektakl przedstawiają filmy spod znaku *gore* i *body horror*. Funkcjonujące dotychczas na marginesie kinematografii, przynależne w latach siedemdziesiątych raczej wąskiej subkulturze, obecnie, za sprawą serii tytułów takich, jak *Hostel* (2005) i *Piła*, przeniknęły one do popkulturowego main-

streamu. Ich dużą popularność, przynajmniej częściowo, można tłumaczyć współczesną specyfiką stylu życia oraz podejściem do cielesności: kultura *fitness*, kult młodości i zdrowia w kinie tego typu odnajdują swój rewers – ciało okaleczone i rozkładające się. Bodaj najlepszą tego egzemplifikacją jest jeden z ciekawszych, epatujących nad wyraz drastyczną przemocą utworów: *American Psycho* (powieść Breta Eastona Ellisa, film w reżyserii Mary Harron z 2000 roku). Dosłowne rozczłonkowywanie ofiar, którego dopuszcza się jego bohater, Patrick Beatman, wiąże się ściśle ze sposobem, w jaki postrzega świat. Co charakterystyczne, bez problemu jest on w stanie wymienić markę garnituru i zegarka, który ma na sobie jego kolega z pracy, ale nie potrafi powiązać jego twarzy ze znanym mu imieniem i nazwiskiem. Groza tkwi tu w skrajnym odpodmiotowieniu drugiego człowieka, który dla zabójcy-psychopaty ma być takim samym elementem tła „gotowym do użycia" jak sprzęt kuchenny. W przerażającej społecznej satyrze Ellisa to kapitalistyczne i konsumpcyjne społeczeństwo, urządzone dokładnie na odwrót niż w Kantowskiej formule („Nie czyń człowieka środkiem do celu…"), przemienia ludzi w socjopatów, a ich ofiary w środek, za sprawą którego czerpią oni przyjemność.

Odpodmiotowienie ofiary, które stanowi sedno postrzegania świata przez zabójcę, to częsty motyw historii o Seryjnych Mordercach. Na przykład w drugiej części filmowego *Hostelu* (2007) bogaci biznesmeni z różnych krajów licytują możliwość zabicia człowieka niczym towar w internetowym serwisie aukcyjnym. Ciekawe, że podobnie uprzedmiotowione zostają ofiary seryjnego mordercy w literaturze faktu[5]. „Trup uprzedmiotowiony", pozbawiony „wszelkiej wartości przypominającej istotę, jaką był" (Thomas 1991, 100), a nawet więcej: „trup-surowiec" (Thomas 1991, 103) jest kwintesencją miejsca zwanego w środowisku kryminologicznym „trupią farmą". Mowa o „poletku doświadczalnym" (Roach

[5] Por. rozdział V, s. 111–112.

2010, 55) FBI i Kliniki Medycznej Uniwersytetu Tennessee, gdzie zwłoki dobrowolnych dawców lub takie, po które nie zgłosiła się rodzina zmarłego, wykorzystuje się do badań. Na przykład dzięki analizie środowiska, parametru czasu i biologiczno-chemicznych faz gnicia możliwe jest stworzenie skali niezbędnej do określania godziny zgonu ofiary morderstwa.

> Usiłując lepiej zrozumieć skutki, jakie powodują wszystkie te czynniki, Zakład Badań Antropologicznych, jak go beznamiętnie i ogólnikowo nazwano, na Uniwersytecie Tennessee (UT), zakopuje ciała w płytkich grobach, zalewa betonem, zamyka w bagażnikach, topi w sztucznych sadzawkach oraz zawija w plastikowe worki. Badacze z UT robią wszystko, co jest w stanie wymyślić morderca, aby pozbyć się ofiary (Roach 2010, 56).

Trupia farma traktowana jest przez lekarzy sądowych wręcz jako miejsce rytualne: „Wycieczka na łączkę i do lasu na tyłach Centrum Medycznego Uniwersytetu stanowego Tennessee w Knoxville stanowiła obowiązkowy akt inicjacji dla wszystkich przyjętych na studia doktoranckie z antropologii sądowej" (Craig 2010, 57). Podobny koszmar dobrze wyraża jeden z głośnych „horrorów ciała" *Ludzka stonoga* (2010; autor filmu, Tom Six, stworzył już jego *sequel*, 2011; część trzecia serii jest w trakcie produkcji, premierę zaplanowano na 2014 rok), przedstawiający szalonego niemieckiego chirurga, który operacyjnie łączy ze sobą ludzi przewodami pokarmowymi. Przerażające hasło reklamujące film – „Twoje ciało stanowi jego fantazję" – dobrze ukazuje grozę tego pomysłu: Inny może zmienić nasze ciało w przedmiot i dysponować nim wedle własnego uznania, aż na skutek operacji na nim dokonanych odbierze nam wszelkie znamiona człowieczeństwa. Rzeczywistość jest równie przerażająca, o czym nieustająco przypominają wspomnienia niesławnych eksperymentów doktora Josefa Mengele czy opisywane przez literaturę faktu przypadki se-

ryjnych zabójców. Choćby jeden z nich, Ed Gein, wykonał abażury lamp i obicie fotela z ludzkiej skóry, miski z ludzkich czaszek, maskę ze skóry zdartej z twarzy martwych kobiet, pas z ludzkich sutków, kompletny strój z ludzkiej skóry, a w pudełku trzymał kobiece genitalia.

Od antagonisty po protagonistę

Ostatnią z najważniejszych zmian, jakie dokonały się w reprodukowanym przez kulturę popularną wizerunku Seryjnego Mordercy, jest zmiana stosunku, jaki do niego powinien żywić widz lub czytelnik. Przyglądając się najstarszym popkulturowym wcieleniom mordercy, nietrudno skonstatować, że jest on postacią jednoznacznie negatywną, nawet jeśli prócz strachu i niechęci wzbudza też pewną dozę litości. Tymczasem sytuacja ta przestaje być jednoznaczna, w miarę upływu czasu. Powróćmy ponownie do filmowych *slasherów*. Jak już wspominaliśmy, pozbawiony jakichkolwiek skrupułów zabójca przedstawiony jest w nich jako Zło Wcielone; jednak z uwagi na to, że jest on przeważnie jedynym stałym bohaterem serii filmowych (protagoniści zmieniają się co „odcinek"), to właśnie on, jako antagonista, stał się dla widzów serii postacią kluczową. W efekcie prawdopodobnie mało który miłośnik filmów grozy pamięta nazwiska pozytywnych bohaterów *slasherów*, podczas gdy złoczyńcy, tacy jak Jason, Freddie czy Michael Mayers, stanowią element popkulturowej ikonografii (są też, oczywiście, bardzo opłacalni: sprzedają się na ubraniach, gadżetach, w formie zabawek etc.). Idąc dalej tym tropem, łatwo skonstatować: na początku istnienia *slasherów* widz miał solidaryzować się z ofiarami morderców i przeżywać emocje związane z ich zagrożeniem. Dzisiaj często „staje po stronie zabójcy", czeka niecierpliwie na jego pojawienie się w filmie. Skoro bezwzględny morderca jest w stanie zaskarbić sobie sympatię publiczności, to tym bardziej „lubianym"

bohaterem może być seryjny zabójca, gdy kwestionuje się jego obraz jako czystego Zła. Hannibal Lecter, zarówno w *Czerwonym smoku*, jak i *Milczeniu owiec*, jest nie tylko niebezpiecznym, czarnym charakterem, ale i osobą, która pomaga w złapaniu innego zabójcy – jest więc swego rodzaju Złem na usługach Dobra. W dodatku okazuje się, że przynajmniej część jego ofiar to bohaterowie cokolwiek ambiwalentni moralnie – co nieco usprawiedliwia jego zbrodnie. Zdawać sobie z tego sprawę musiał pisarz Jeff Lindsay, twórca postaci prawdopodobnie najbardziej „lubianego" fikcyjnego mordercy. Dexter Morgan z powieści Lindsaya i serialu stacji Showtime, na co dzień czarujący i błyskotliwy, jako seryjny zabójca kierujący się imperatywem zabijania („Mrocznym Pasażerem"), nocami, niby komiksowy superbohater, poza wymiarem sprawiedliwości, walczy ze złem. W przeciwieństwie jednak do „ugrzecznionych" typowych superbohaterów dostarczających skrępowanych linami złoczyńców lokalnej policji, Dexter swoich przeciwników morduje. Miły, przystojny i schludny potwór, jakim jest bohater powieści Lindsaya, zabija tylko „prawdziwie złych ludzi", często innych seryjnych morderców. Mamy tu zdwojenie, lustrzane odbicie. Po obu stronach – gdzie powinna być asymetria Dobra i Zła – znajduje się seryjny morderca: myśliwy i tropiciel lubią sprawiać skóry. Dexter – mściciel, obrońca skrzywdzonych, po zabójstwie czuje się lepiej, jest więc niczym seryjny morderca uzależniony od mordowania. „Zabijanie poprawia mi nastrój. Rozpuszcza tę nieznośną gulę w brzuchu dobrego, kochanego Dextera. Przynosi słodką ulgę, otwiera wszystkie zaworki w ciele" – tłumaczy bohater (Lindsay 2009, 17). Ku satysfakcji czytelnika i widza, ze świata Dextera niknie perspektywa resocjalizacji czy wybaczenia na rzecz brutalnego prawa retrybucji. Trzeźwe spojrzenie ukazuje upadek mitu państwa prawa, społeczeństwa oczyszczonego z przemocy i zakazu prywatnej *vendetty*. A jednak serial filmowy i książkowy prowadzony jest w taki sposób, by nie wzbudzać wątpliwości co do pozytywnego obrazu Dextera, społecznego Anioła Stróża.

Serialowego Dextera Morgana oczywiście można określić mianem Seryjnego Zabójcy, który stał się typem bohatera pozytywnego. Wydaje się jednak, że uprawnione jest też mówienie o pewnego rodzaju odwrotności tej figury, czyli bohaterze tradycyjnie pozytywnym, który staje się Seryjnym Zabójcą. W tej drugiej kategorii umieścilibyśmy postaci, które, konwencjonalnie, w typowych thrillerach stanowiłyby raczej ofiary morderców niźli oprawców we własnej osobie: czyli dzieci (*Musimy porozmawiać o Kevinie*, 2011) lub kobiety (*Nagi instynkt*, 1992; *W czym mamy problem?*, 1994). Pokusimy się tu o napomknienie tego drugiego, genderowego wątku, czekającego na swą feministyczną narrację. Filmy *Monster* (2003) i jego wcześniejsza „wersja light" *Thelma i Louise* (1991) ukazują pary bohaterek uciekających przed wymiarem sprawiedliwości. W obu przypadkach heroizacja kobiet dokonuje się przez pokazanie, jak doszło do ich przemiany w morderczynie. Bohaterka *Thelmy i Louise*, zwykła gospodyni domowa z amerykańskiego przedmieścia, zabija mężczyznę, który chciał zgwałcić jej przyjaciółkę, namówioną przez nią uprzednio na ucieczkę od despotycznego męża. Film *Monstrum* powstał zaś na podstawie autentycznej historii życia Aileen Wuornos, która w 2002 roku została skazana na śmierć za zabójstwo sześciu osób. Aileen ukazana jest jako dzielna kobieta, która od 13 roku życia prostytucją zarabia na utrzymanie siebie i rodzeństwa. Wielokrotnie poniżana i bita, długo hołubi romantyczne marzenia. Dopiero gdy trafia na psychopatę, który bije ją do nieprzytomności i gwałci, dokonuje się jej przemiana: stając w swojej obronie, zamienia się w morderczynię. Zarówno bohaterki *Thelmy i Louise*, które w ostatniej scenie filmu osaczone przez policję kierują samochód w stronę przepaści, jak i filmowa Aileen, która po ogłoszeniu skazującego ją na śmierć wyroku komentuje: „Dziękuję, panie sędzio. Zgnij w piekle za wysłanie zgwałconej kobiety na śmierć", za swoje wyrwanie z przypisanej im przez patriarchalną kulturę roli ofiary płacą własnym życiem. Na poziomie rzeczywistości nie mają szans wygrać. Ostat-

nia scena filmu *Thelma i Louise* symbolizuje jednak ich wygraną na poziomie mitu – nie widzimy spadającego samochodu, lecz pojazd szybujący w przestworzach.

Seryjny Morderca w nas

Świat Patrika Batemana, zabójcy z *American Psycho*, pełen jest pieczołowicie dobranych towarów: ubrań, wyposażenia mieszkania, spożywanych posiłków w restauracjach, ulubionych odcinków oglądanych reality show, muzycznych płyt, filmów video; to świat znany z reklam i wystaw sklepowych i jeśli na pierwszy rzut oka odnosi się wrażenie, że jest on „normalny", to tym trafniejsze wydaje się motto powieści zaczerpnięte przez Ellisa z płyty *Talking Heads*: „Wszystko legło w gruzach i nikt nie zwrócił na to uwagi"… „Utowarowiony" świat – zdaje się mówić Ellis – zmienia ludzi w psychopatów; im ktoś sprawniejszy w środowisku pełnym przedmiotów, które można kupić i wykorzystać, tym – niczym Bateman, yuppie z Wall Street – zajmuje wyższe stanowisko. Ale nie tylko przez dzielenie z Batemanem wizji świata zdominowanego przez gotowe do konsumpcji dobra przechodzimy na jego stronę. Chociaż wzdrygamy się, czytając opisy dokonywanych przez niego zbrodni lub oglądając te, których dopuszcza się jego filmowe wcielenie, będąc świadkami, stajemy się niejako ich cichymi wspólnikami. Motywy przemocy i obrzydzenia są analizowane przez filmoznawców jako powrót represjonowanych treści (Pitrus 1992; Syska 2003).

> Bohaterowie dzieł reprezentujących gatunek [*gore* – A.E.K.] są więc konstruktami sobowtórowymi, a ich działania są po części działaniami samego widza, który w sposób zastępczy i symboliczny kanalizuje swoje stłumione pragnienia […] Monstrum jest najczęściej główną postacią w gore. Organizacja fabuły zaś skłania do identyfikacji właśnie z nim (Pitrus 1992, 32–33).

Innymi słowy: gdy Seryjny Zabójca przekracza kolejne tabu, obserwujący jego poczynania widz lub czytelnik po trosze robią to samo; ofiara Mordercy, trup, zostaje wykorzystana/y dla zaspokojenia „kanibalizmu oka" (Thomas 1991, 107) – nie przez Seryjnego Mordercę, ale przez nas samych. Czy może raczej: przez Innego w nas?

Policjant (Nick Nolte) w filmie *Nocna straż* (1998), oglądając zmasakrowane zwłoki jednej z ofiar seryjnego mordercy, wypowiada znamienne słowa:

> Na widok czegoś podobnego ludzie od razu pytają: jak ktoś mógł zrobić coś podobnego i dlaczego? […] [Seryjni mordercy] są tak szaleni, że nie potrzebują żadnych powodów. Po prostu to robią. Wyjaśnienia to fikcja. Dzięki niej czujemy się bezpiecznie. Niewytłumaczalne powoduje strach i chaos. Może to dotknąć każdego z nas w każdej chwili. Oto, czym to jest (*Nocna straż*).

W podobnym duchu Werner Herzog (Chaciński 2010) wspomina rozmowy ze skazanymi na śmierć, którzy stali się bohaterami filmu *Kara śmierci* (*Death Row Documentary*, 2011). Kruchy jest mur kulturowych procedur, za którymi czai się Monstrum, ten „[…] zbrodniarz o czystym sumieniu, gwałciciel bez skrupułów, zabójca, który rzekomo ratuje…" (Kristeva 2007, 10), ten Inny, który wymyka się naszej zdolności rozumienia.

XI. Czarny humor

Czary, mary,
Czarny krzyż,
Oczaruję ciebie dziś!
Jacek Olędzki (1987, 148)

W kulturach archaicznych ekspresja żałoby była o wiele bogatsza niż jej współczesne formy. Jak barwnie opisuje Alfonso M. di Nola (2006, 188), obok smutku, płaczu, agresji i przekraczania tabuizacji pojawiały się formy obsceniczności, hiperseksualności i… śmiech. Nola przytacza powiedzenia i przysłowia podkreślające wyzwalającą moc śmiechu oraz inwersje charakterystyczne dla rytuałów przejścia: „Pannę młodą się wypłakuje, a zmarłego wyśmiechuje" (rejon Abruzji); „Nie ma śmierci bez śmiechu, nie ma ślubu bez płaczu" (rejon Apulli); „Nie ma małżeństwa bez płaczu, ni pogrzebu bez śmiechu" (rejon Kalabrii; Nola 2006, 236). Na Sardynii istniał zwyczaj składania kondolencji w towarzystwie kobiety pełniącej funkcje „śmieszki", co tłumaczone było powiedzeniem: „Nie ma bólu bez śmiechu" (Nola 2006, 237). Społeczeństwa te dysponowały rytami umożliwiającymi manifestację chaosu, który przynosiła śmierć. Jak notowali również polscy etnografowie, zabawa była istotną częścią towarzyszenia zmarłemu. Pojęcie „pustych nocy", czyli czuwania krewnych i sąsiadów przy zmarłym do pogrzebu,

Biegeleisen (1930, 165) tłumaczy jako wyrażenie oddające opustoszenie, opuszczenie przez zmarłego lub „pustotę", na jaką sobie pozwalali – również dzięki krążącym trunkom – trzymający straż. Ten sam autor (Biegeleisen 1930, 170) odnotowuje, że u Łemków w Jasielskim młodzież stroiła sobie wręcz żarty z trupa, wlokąc go za nogi i zapraszając do zabawy czy też ciągnąc za włosy i łaskocząc. Podczas czuwania przy zmarłym opowiadano wesołe historie, zagadki, grano, na przykład w powiecie kosowskim (Biegeleisen 1930, 170–171), w zająca, kozę, srokę, w gry losowe, takie jak „ciągnienie Boga" (Bóg czy czart?), w karty, w kości. Stypie towarzyszyły tańce i swawole. Fischer (1921, 376) zaznacza, że przed biesiadą odbywały się u Słowian igrzyska i zapasy. Kaszubi nazywali ucztę żałobną „przepijaniem skórki" (Fischer 1921, 377). Serbowie praktykowali tańce na grobach (Biegeleisen 1930, 171). Nola wielorako tłumaczy funkcję zabawy w żałobie. Racjonalistycznym rozważaniom (przeciwstawienie się „porażającej obecności śmierci", Nola 2006, 211; pokonanie senności i nudy) towarzyszą u niego analizy funkcji śmiechu w płaszczyźnie symbolicznej jako wyrazu witalności grupy czy też jako magicznej pomocy zmarłemu i zabezpieczeniu się przed groźnym wpływem trupa. Nola odwołuje się do mitologicznych korzeni tych zachowań, w których herosi przez udział w grze pokonywali śmierć. Walka chrześcijaństwa z owymi ekspresjami żałoby oraz procesy racjonalizacji i sekularyzacji ogołociły żałobę do oszczędnych form wyrażania smutku, cichej rozpaczy czy też dyskretnego ukojenia w konsolacji. Musiały powstać w wyspecjalizowanej kulturze nowoczesnej oddzielne dziedziny dające ujście bogatszym odcieniom emocji i zachowaniom w obliczu grozy i tragedii. Taką funkcję spełnia czarny humor i – jak sądzę – taka była też jedna z przyczyn jego rozwoju. *Nomen omen* z *black humor* najbardziej znani są Anglicy, których w nowoczesności przed nadejściem dyskursu i władzy terapii obowiązywały szczególnie oszczędne formy przeżywania żałoby zgodnie z formułą *a stiff upper lip*. *Słownik terminów literackich* definiuje „czarny

humor" jako: „[…] odmianę komizmu, w której efekty absurdalne kojarzą się z elementami grozy, makabry lub obrzydliwości; polega w szczególności na przedstawieniu motywów budzących strach lub odrazę (śmierć, kalectwo, ludożerstwo, sadyzm) w sposób niewinnie zabawny" (*Słownik…* 1989, 80).

Czarny humor jest w Internecie niezwykle popularny. Po wpisaniu tego hasła w wyszukiwarce otrzymujemy ponad 500 tysięcy wyników. Internet jest polem humoru plebejskiego, obscenicznego, opisanego przez Jana Stanisława Bystronia (1960) oraz przez Michaiła Bachtina (1975). Można za Bachtinem powiedzieć, że humor reprezentuje transgresję w stronę wolności, nieskrępowanej cenzurą, biorącej odwet na kulturze oficjalnej. Opisane przez Bachtina „nieprzeparte dążenie ku dołowi" (Bachtin 1975, za: Awierincew 1994, 96) w kulturze śmiechu to wykorzystanie topiki cielesnej. Przedmiotem „wesołej zniewagi" (Bachtin 1975, za: Awierincew 1994, 98) są deformacje ciała, będące „metonimią śmierci" (Wasilewski 1979, 112), na przykład:

> W pewnej rodzinie urodziło się dziecko, które było samą główką. Nadchodzą święta Bożego Narodzenia i czas rozdawania prezentów. Główka skacze pod choinką podekscytowana, rozrywa zębami papier, otwiera prezencik i mówi:
> – O rany… Znowu czapka… (Januszkiewicz, Rychlewski 2011, 133).

Najczęściej jednak wykorzystywanym motywem jest śmierć, pogrzeb, zakład pogrzebowy, grabarz, zaświaty. Przykładowo:

> Wczoraj graliśmy z dziadkiem i śmialiśmy się do utraty tchu. Dziadek wygrał (Tylko Mrok [2]).

> Przychodzi klient do zakładu pogrzebowego i pyta pracownika:
> – Czy jest szef?
> – Szefa nie ma, wyjechał po towar (Dowcipy.pl).

Wraca zmęczony grabarz do domu, ledwo żywy, pada z nóg. Żona pyta:
– Co ci, Stefciu? Ile miałeś pogrzebów dzisiaj?
– Jeden, ale chowaliśmy naczelnika Urzędu Skarbowego.
– No i co z tego?
– No niby nic, ale jak go tylko zakopaliśmy, to zerwały się takie brawa, że musieliśmy siedem razy bisować (Januszkiewicz, Rychlewski 2011, 35).

Bóg przyjmuje umarłych. Nagle ktoś wbiega, rozgląda się i szybko wybiega. Sytuacja powtarza się kilka razy. Zdziwiony Bóg pyta sekretarza:
– Kto to jest?
A ten wzrusza ramionami i odpowiada:
– To z reanimacji (Tylko Mrok [2]).

Bohaterem czarnego humoru jest często demoniczny Obcy, kojarzony w rozważaniach strukturalistycznych z zaświatami (Wasilewski 1979, 101). W kawałach są to więźniowie, pacjenci psychiatryczni, głupcy, tacy jak Jaś, baba u lekarza, blondynka, reprezentanci zawodów związanych ze śmiercią (grabarz, pracownicy zakładu pogrzebowego) oraz kanibale i nowa figura – seryjny morderca:

Seryjny morderca ciągnie kobietę do lasu w wiadomym celu. Kobieta krzyczy przerażona:
– Ale ponuro i ciemno w tym lesie! Bardzo się boję!
– No, a ja, co mam powiedzieć? Będę wracał sam (Kawaly.tja.pl).

Frapujące jest, że częstym bohaterem współczesnego czarnego humoru są lekarze i prawnicy. Te dwie kategorie zawodów są reprezentowane jako osobne rozdziały w książce (Januszkiewicz, Rychlewski 2011), której autorzy zebrali przykłady czarnego humoru krążącego w Internecie i w formie ustnej. Co reprezentanci obu zawodów mają ze sobą wspólnego? Dlaczego stali się bohaterami

czarnego humoru? Próbując odpowiedzieć na te pytania, starałam się rozwinąć interpretację specyfiki czarnego humoru w ogóle. Swoją propozycję umieszczam w ramach teorii symbolicznego interakcjonizmu. Nie jest on jednak potraktowany jako metodologia, ale korzystam tu z jego ustaleń i wprowadzam jego teorie zgodnie z podejściem do kultury Johna R. Halla (1990, 17). Perspektywa społecznego interakcjonizmu jest – według tego badacza – zbiorem tak różnych podejść do kultury, jak: fenomenologia, hermeneutyka, etnometodologia, interpretatywna socjologia i symboliczny interakcjonizm, które koncentrują się na znaczeniu, akcji, symbolach oraz historycznym charakterze życia społecznego.

Wracając do pytań o rolę figur lekarza i prawnika w czarnym humorze, tym, co łączy obie kategorie zawodów, jest zarówno władza nad innymi, sięgająca kwestii życia i śmierci, jak również szczególna forma relacji z nimi, polegająca na naruszaniu reguł codziennego rytuału interakcyjnego (Goffman 2006). Lekarzom i prawnikom trzeba zwierzać się z najintymniejszych doświadczeń i sekretów, pozwalać na naruszenie kinestetycznych, proksemicznych[1] (Hall 1976) i językowych reguł dystansu. W interakcjach z przedstawicielami obu zawodów funkcjonują nieskodyfikowane reguły społeczne (Becker 2009, 5), które w innych sytuacjach uznanje się nie tylko za niewłaściwe, ale wręcz za pogwałcenie interakcyjnego rytuału, a do egzekwowania naruszenia reguł zaprzęgnięci są funkcjonariusze policji i innych służb wyższego szczebla (wywiadu, służb bezpieczeństwa narodowego etc.). W przypadku chirurgów jest to szczególnie widoczne, a ta specjalizacja medycyny uzyskała największą liczbę przykładów w narracji czarnego humoru (osobny dział). Krojenie ciała, robienie w nim dziur, dostawanie się do jego wnętrza przez jego naturalne otwory – wszystkie te pogwałcenia granic ciała (Douglas 2007)

[1] Teoria Halla (1976) dotycząca kulturowych reguł przestrzennego zachowania człowieka, na przykład zachowywania odpowiedniego dystansu przestrzennego między dwoma rozmówcami w określonej sytuacji.

w przypadku innych interakcji zostaną poczytane jako przestępstwo i będą ścigane przez organy prawa. Chirurdzy – zgodnie z regułami zachowania w innych sytuacjach społecznych – zostaliby zdefiniowani jako seryjni mordercy. Czarny humor obnaża, demaskuje specyfikę tego rytuału interakcyjnego przez przedstawianie chirurgów jako socjopatów, a czasami wręcz jako morderców:

> – Dlaczego chirurg operuje w gumowych rękawiczkach?
> – Żeby nie zostawiać odcisków palców (Januszkiewicz, Rychlewski 2011, 53).

Co interesujące, owe kontrowersyjne w innych sytuacjach reguły zachowania nie są w żaden sposób ubrane w formalne, obowiązujące normy. Przynajmniej w niektórych krajach prawo formułuje możliwość odmówienia zgody na zabieg czy operację. Można również wyobrazić sobie sytuację, gdy na prośbę lekarza, aby pacjentka rozebrała się, ta odmawia, mówiąc, że się wstydzi. Specyfika reguł omawianych interakcji wpisuje się w logikę najlepiej ujętą przez Foucaulta w jego rozważaniach o klinice i biowładzy. Będąc swego rodzaju odwetem na kulturze oficjalnej, czarny humor ośmiesza relacje z reprezentantami tych zawodów, a jednocześnie, w sposób dosadny, karykaturalny, pokazuje złowieszcze konsekwencje ich władzy i ostrzega przed nimi: możliwościami decydowania o życiu i śmierci oraz losie jednostki.

> Mąż został wezwany do szpitala, bo jego żona miała wypadek samochodowy. Zdenerwowany czeka na lekarza, wreszcie lekarz się pojawia ze współczującą miną.
> – I co?! Co z nią, panie doktorze?!
> – Cóż… żyje. I to jest dobra wiadomość. Ale są i złe: żona, niestety, będzie musiała przejść skomplikowany zabieg, którego NFZ nie refunduje. Koszt: 25 tys. złotych.
> – Oczywiście, oczywiście – na to mąż.

– Potem potrzebna jej będzie rehabilitacja. NFZ nie refunduje. Koszt ok. 5 tys. miesięcznie.
– Tak, tak… – kiwa głową mąż.
– Konieczny będzie pobyt w sanatorium, które zajmuje się tego typu urazami, plus ta rehabilitacja cały czas. NFZ nie refunduje… Koszt sanatorium – 10 tysięcy…
– Boże…
– Tak mi przykro… To nie koniec złych wiadomości. NFZ nie refunduje również leków, które przepiszemy pańskiej żonie, a to bardzo drogie leki…
– Ile? – blednie mąż.
– Miesięcznie 12–15 tys. złotych.
– Jezuu…
– Plus pielęgniarka całą dobę. Na pana koszt. Tu już się może pan dogadać. Myślę, że znajdzie pan kogoś za 10 zł za godzinę…
Cisza. Mąż chowa twarz w dłoniach.
Nagle lekarz wybucha serdecznym śmiechem, klepie męża po ramieniu:
– Żartowałem! Nie żyje! (Kawaly.tja.pl)

Przed amerykańskim sądem toczy się rozprawa. Sędzia odczytuje wyrok:
– Skazuję oskarżonego na łączną karę 130 lat pozbawienia wolności.
Oskarżony zaczyna histerycznie płakać. Sędzia na to:
– Proszę się nie martwić. Nie jesteśmy biurokratami. Odsiedzi Pan tyle, ile będzie Pan mógł (Wcipy.pl).

Relacje jednostki z reprezentantami obu zawodów wywołują u niej stan zakłopotania, zażenowania, skrępowania, opisywane przez Goffmana (2006, 100). Każde prawie spotkanie z lekarzem czy prawnikiem odbywa się w czasie, który dla jednostki jest „złym momentem" w życiu (Goffman 2006, 100). Cały ciąg sytuacji, począwszy od „wybrania się do" lekarza czy prawnika, przez pełne niepokoju co do diagnozy/wyroku oczekiwanie na wezwanie pod

drzwiami, aż po przebieg spotkania, krępujące badanie, kłopotliwą rozmowę, aż po oddech ulgi bądź poczucie załamania, szoku – w przypadku fatalnej diagnozy czy perspektywy zagrożenia utratą wolności. Jednocześnie reguły interakcyjnego rytuału zakładają zachowanie równowagi, opanowanie, wbrew poczuciu co najmniej zażenowania. Mimo stworzenia kameralnych warunków (zamknięty dla innych gabinet, parawan) spotkanie to odbywa się w budynku należącym do przestrzeni i instytucji publicznej. Obowiązuje więc zachowanie „zimnej krwi" (Goffman 2006, 104). Mimo społecznego oczekiwania samokontroli pacjenta/klienta, bywa to czasami trudne, o czym wie każda „kobieta po przejściach" i „mężczyzna z przeszłością"[2]. Czarny humor akcentuje ten rytualny wymóg. Samo opowiadanie kawału z tego gatunku wymaga opanowania śmiechu[3]. Co więcej, dowcipy odnoszą się zwykle do sytuacji szczególnie grożących utratą równowagi. Dla wydobycia komicznego wydźwięku owego *self-control* reakcje bohaterów kawałów tego gatunku są karykaturalnym przykładem zachowania „zimnej krwi". Chociaż zdarzają się reakcje emocjonalne, wyrażające zdenerwowanie, zażenowanie, to są one niewspółmierne do opisywanej sytuacji. Właśnie owo zderzenie pewnej sytuacji oraz reakcji na nią, wyrażającej się opanowaniem – a więc konformistycznym dostosowaniem się do reguł rytuału interakcyjnego – jest tym drugim dnem czy też esencją dowcipu. Przykładem niech będzie garść czarnego humoru. Na przykład omawiany kontrast zostaje uwydatniony w narracji przewodnika wycieczki:

> Przewodnik oprowadza wycieczkę po muzeum. Stają przed obrazem.
> – A tu, proszę wycieczki, mamy drastyczny obraz. Masakra. Ojciec leży na podłodze, głowa oderżnięta, krew się leje – straszno pa-

[2] Cytat z piosenki *Czy te oczy mogą kłamać?*, autorstwa wnikliwej komentatorki życia społecznego Agnieszki Osieckiej.

[3] Lepiej wychodzi opowiadanie każdego dowcipu bez przerywania wybuchami śmiechu, jednak czarny humor dodatkowo narzuca pewien styl samokontroli.

trzeć. A obok – syn. Szablą przebity. Krew się leje. Straszno patrzeć. A obok – córka. Zgwałcona. Pobita. Nóż w brzuchu. Krew się leje. Straszno patrzeć. A w kącie – matka siedzi. Oczy w słup postawiła. Smutna czegoś… (Januszkiewicz, Rychlewski 2011, 33).

Często wzór opanowania zostaje ironicznie zaprezentowany w kawałach opisujących reakcje na śmierć:

– Hej, Zenek! Zbieraj się i chodź do mnie. Pogramy w szachy.
– Nie mogę. Moja żona umarła.
– To dam ci grać czarnymi (Januszkiewicz, Rychlewski 2011, 25).

– Co słychać? Jak się miewa twoja żona? – pyta pewien facet dawno niewidzianego kolegę. W momencie zadawania pytania uprzytamnia sobie, że żona kolegi od dawna nie żyje. Szybko więc dodaje:
– Wciąż na tym samym cmentarzu? (Januszkiewicz, Rychlewski 2011, 39).

Wzorem niewzruszoności jest figura grabarza:

Zawiany facet wraca z imprezy i postanawia pójść skrótem, przez cmentarz. Idzie, patrzy, a tam grabarz kopie grób. Wymyślił sobie, że go postraszy. Podchodzi od tyłu i zaczyna:
– UUUHHHUUU!
A grabarz nic. To on znowu:
– UUUHHHUUU!
A grabarz nic. I tak z pięć razy. W końcu się znudził i zdecydował, że idzie do domu. Dochodzi do bramy, a tu łup – dostał w łeb łopatą. Padając, usłyszał głos grabarza:
– Drzeć mordę – można, straszyć – można, ale za bramę nie wychodzimy! (Januszkiewicz, Rychlewski 2011, 35).

Jak w powszechnej opinii – kierującej się stereotypem w postaci piętna (Goffman 2007) – wiadomo – grabarzowi nie straszne ani umrzyki, ani duchy.

Na koniec przyjrzyjmy się najciekawszym – moim zdaniem – i pozbawionym chamskości stronom, reprezentującym rozumienie śmiechu bliskie Bachtinowi. Autor ten zauważa, że „[…] za śmiechem nie kryje się żadna przemoc, że śmiech nigdy nie wznosi stosów, że oszustwo i obłuda nigdy się nie śmieją, lecz nakładają maskę powagi, że śmiech nie tworzy dogmatów, nie może być autorytatywny. […] Dlatego żywiołowo nie dowierzano powadze i wierzono świątecznemu śmiechowi" (Bachtin 1975, 171).

Blog Pana Tramena[4] prezentuje przede wszystkim funeralne ciekawostki, absurdy znalezione w tak zwanym realu, krążące w Internecie (zob. il. 1–5). Ponadto twórca bloga samodzielnie wykonuje rysunki z gatunku czarnego humoru funeralnego i zamieszcza je na swoim blogu (zob. il. 6).

Na Facebooku jest fan page czarnego humoru pt. *Pogrzeby nie muszą być okropne*[5]. Prezentuje on linki do humorystycznych filmów związanych z pogrzebami oraz dowcipy (zob. il. 7). Strona gromadzi wszelkie informacje i reklamy związane z planowaniem pogrzebu, na przykład cukierni robiącej wypieki na stypę (zob. il. 8).

Autorzy innej strony zbierającej dowcipy, obrazki, video, komiksy, gry – Tylko Mrok, tak piszą o jej zawartości:

> Najbardziej ponura porcja czarnego humoru w Internecie! Dowcipy, obrazki, krótko mówiąc – mrok mrokiem pogania! …a tak na poważnie, to od samego początku ideą było stworzenie strony, która będzie miejscem, w którym każdy znajdzie prawdziwy, jak najbardziej ponury i jak najbardziej czarny i tylko czarny humor. Staramy się całymi siłami, aby rzeczy, które pojawiają się na stronie, były jak najciekawsze! (Tylko Mrok [1])

[4] http://tramen.blox.pl/htm. Pod tym artystycznym pseudonimem kryje się znany krakowski humorysta Robert Trojanowski, dziennikarz, scenarzysta, autor rysunków, komiksów i słuchowisk radiowych. Pan Tramen jest również ilustratorem książki autorstwa Anny Januszkiewicz i Marcina Rychlewskiego (2011).

[5] http://www.facebook.com/pogrzeby.

1. Absurdy znalezione w tak zwanym realu – alkohole i zakład pogrzebowy (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl)

2. Absurdy znalezione w tak zwanym realu – cmentarz Rakowicki i *carpe diem* (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl)

3. Funeralne ciekawostki – WC (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl)

4. Mimowolne skojarzenia funeralne – Co zabrać do trumny? Tanie kapcie, poduszeczka i… znicze! (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl)

5. Funeralne ciekawostki – Zakład Pogrzebowy Jan Szatan (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl)

6. Rysunek z gatunku czarnego humoru Pana Tramena – *Człowiek dobrze ułożony*, rys. Robert Trojanowski (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl)

7. Graficzny dowcip funeralny – *Frekwencja na pogrzebie* (*Bizarro Comics*: http://bizarrocomisc.com; za: *Pogrzeby nie muszą być okropne*: http://www.facebook.com/pogrzeby)

8. Reklama związana z planowaniem pogrzebu – wypiek na stypę (*CakeCentral*: http://www.cakecentral.com/; za: *Pogrzeby nie muszą być okropne*: http://www.facebook.com/pogrzeby)

◂ 9. Graficzny dowcip z gatunku czarnego humoru – *Zdobyć serce dziewczyny* (*Tylko Mrok*: http://tylkomrok.pl)

Przykłady dowcipów (zob. też il. 9):

Facet, wyjeżdżając na wczasy, zostawił swojemu przyjacielowi kota, żeby ten nim się opiekował. Wczasowicz dzwoni po tygodniu z wakacji i pyta się przyjaciela, jak tam jego kot.
– No stary… Niestety, przykro mi, ale Twój kot zdechł.
– Ehhh, musiałeś tak walić prosto z mostu? Przez Ciebie będę miał zepsutą resztę urlopu. Mogłeś mi powiedzieć, że kot siedzi na dachu i nie chce zejść. Później zadzwoniłbym za dwa dni i Ty byś powiedział, że spadł z dachu i leży u weterynarza połamany, a kiedy zadzwoniłbym za kolejne dwa dni, powiedziałbyś, że mimo największych wysiłków weterynarza mój kociak zdechł… No, ale cóż, stało się, powiedz mi lepiej, co tam u mojej mamy?
– No, więc widzisz… Mama siedzi na dachu i nie chce zejść… (Tylko Mrok [4])

Autorzy śledzą również absurdy w tak zwanym realu:

Na nietypowy pomysł ukoronowania zwycięzców konkursu wpadła jedna z aptek w Warszawie. Na swojej stronie miniapteki.pl ogłosiła konkurs na hasło promocyjne tej placówki. Przyszli zwycięzcy z puli nagród będą mogli wybrać refundację wesela, leczenia lub… pogrzebu. Problemem może jednak okazać się termin realizacji voucheru na pogrzeb. Otóż ważność wygasa z końcem 2009 roku. Losowanie zaplanowano przed Bożym Narodzeniem. Współwłaściciel apteki Karol el Kashif nie widzi w tym nic gorszącego: „Pogrzeb jest rzeczą normalną, trzeba nauczyć się o tym mówić i żartować" – mówi współwłaściciel apteki Karol el Kashif (Tylko Mrok [3]).

W Internecie są strony związane z inicjatywą „Nagrody Darwina", gromadzące opisy faktycznych śmierci (choć jest również oddzielny dział pt. *Legendy Miejskie*) będących przykładem ludzkiej głupoty. Nazwane zostały od nazwiska Charlesa Darwi-

na – autora teorii ewolucji – by „[…] upamiętnić osoby, które przyczyniły się do przetrwania naszego gatunku w długiej skali czasowej, eliminując swoje geny z puli genów ludzkości w nadzwyczaj idiotyczny sposób. Innymi słowy, warunkiem nominacji do «nagrody» jest śmierć kandydata w wyniku jego własnej głupoty lub okaleczenie się pozbawiające możliwości reprodukcji" (*Nagroda Darwina*). Przykłady:

> Jak przewidzieć czas przyjazdu pociągu? To proste. Wystarczy wziąć przykład z Indian, którzy przykładali uszy do ziemi, żeby usłyszeć nadciągające stada koni czy inne zwierzęta. Pewien 46-latek postanowił wziąć z nich przykład, ale w innym celu. Zamiast do ziemi, przyłożył ucho do szyny. Efekt? Nadjeżdżający pociąg skrócił faceta o głowę (Nagrody Darwina [1]).

> Październik 2002, Norwegia – Kto by przypuszczał, że chęć pozyskania żywej przynęty, tj. robaczków, mogłaby być przyczyną śmierci? Każdy zna tę sztuczkę. Wsadzasz dwunastowoltową elektrodę w ziemię, włączasz i masz robaczki na powierzchni. Pewien 23-letni facet chciał nieco przyspieszyć ten proces poprzez zwiększenie napięcia do 220 woltów. Kucając na stalowym wiaderku, jedną ręką trzymał elektrodę, drugą zanurzył w ziemi kilka centymetrów dalej. Widać, chciał wkroczyć do wiecznego królestwa ryb. Cóż, jego życzenie spełniło się szybciej niż mrugnięcie oka (Nagrody Darwina [2]).

Czarny humor ma charakter wywrotowy. Demaskuje on relacje władzy w kulturze oficjalnej, szczególnie w sferach medycznych i prawniczych, podważa reguły rytuału interakcyjnego, zaś modelowych Obcych (na przykład grabarzy, pracowników zakładu pogrzebowego, lekarzy i prawników) przedstawia jako socjopatów czy nawet seryjnych morderców. Krążąca po Internecie zagadka sugeruje, że każdy z nas może odkryć w sobie tego Obcego:

> To jest krótki, prawdziwy test psychologiczny: historia pewnej dziewczyny. Na pogrzebie swojej matki spotyka chłopaka, którego wcześniej nigdy nie widziała. Nieoczekiwanie dostrzega w nim mężczyznę swego życia i w tym samym dniu zakochuje się. Kilka dni później dziewczyna zabija swoją siostrę. Jaki jest powód zabicia własnej siostry? Riposta: Miała nadzieję, że ten chłopak znowu pojawi się na pogrzebie. Jeżeli odpowiedziałeś prawidłowo, znaczy to, że rozumujesz jak psychopata…!!!!! Ten test został stworzony przez słynnego amerykańskiego psychologa i pozwala weryfikować potencjalnych zabójców. Wielu seryjnych morderców odpowiedziało prawidłowo na to pytanie. Jeżeli odpowiedziałeś/aś błędnie lepiej dla ciebie. Jeżeli ktoś z twoich przyjaciół odgadł odpowiedź, sugeruję trzymać się od niego z daleka[6].

Czyniąc jednym z głównych tematów śmierć, czarny humor obnaża władzę, jaką ma nad nami Ponury Żniwiarz, i drwi z niej. Śmierć uznana w nowoczesności za dziedzinę skandaliczną, odrażającą, w Internecie stanowi przedmiot najwyższej uwagi i żartów. Celem czarnego humoru jest śmiech wyzwalający, uwalniający od lęku przed śmiercią, oswajający ją[7]. Humor w Internecie to swego rodzaju „śmiech piekielny" (moje określenie), „gdzie bies przymusza człowieka do zaśmiewania się aż po grób" (Awierincew 1994, 88). Jednocześnie drwina dosięga reguł społecznych zachowań obowiązujących w żałobie i wobec niej w nowoczesności, które pozbawione tych wielości ekspresji emocji znanych w dawnych wiekach, stały się nieludzką karykaturą odpowiedzi na śmierć.

---

[6] Tekst dostępny na wielu stronach internetowych, m.in.: http://www.beka.pl/pt_pogrzeb.php; http://adonai.pl/relaks/zagadki/?id=28.

[7] Cel działań Pana Tramena, jak mi ujawnił w korespondencji.

Zakończenie

Życie zmienia się szybko.
Życie zmienia się w jednej chwili.
Siadasz do kolacji i życie, jakie znasz, się kończy.
Kwestia żalu nad sobą.

Joan Didion (2007)

W dobie późnej nowoczesności w przestrzeni publicznej można śmierć odroczyć (jak przekonują media, podejmuje się działania zapobiegające na przyszłość podobnym katastrofom) lub upłynnić (Bauman 1998) w przeskokach w czasie i przestrzeni we wszelkich dostępnych kompensacjach (a tych, jak przekonują reklamy, nie brakuje). Można zgodnie z „konsumenckim ideałem wolności" (Jacyno 2007, 241) – dzięki nieprzebranym możliwościom wybierania, czerpania z recept higieny umysłu – „zrelatywizować porażkę i cierpienie" (Jacyno 2007, 243). Śmierć jest jednak tym procesem, w którym najbardziej obnażone zostają kruche fundamenty dyskursów terapeutycznych. Śmierć jest radykalnym zerwaniem, zaprzeczającym neutralności i plastyczności otoczenia, które rzekomo możemy dowoli zmieniać. Śmierć bliskiej osoby, a także świadomość własnej skończoności uderzają w wysiłki adaptacyjne, w racjonalność, jak i emocje, to doświadczenie „nierzeczywistości" (Berger 1997, 79) i całkowitej dezintegracji. Jednak to właśnie na

jednostkę w kulturze Zachodu zostaje scedowane poczucie odpowiedzialności za budowanie znaczenia. Śmierć podważa „bezpieczeństwo ontologiczne" (Giddens 2001, 51), ukazując ulotność autorskich projektów życia, tożsamości i pozostawiając jednostkę w egzystencjalnej próżni i społecznej izolacji. Dekonstrukcja wspólnotowych struktur utrudnia nawet znalezienie właściwych słów i gestów w resztkach rytuałów (Elias 1985; Mellor 1993). Te zaś stają się coraz bardziej przeżytkami, konstruowanie nowych, znaczących obrzędów jest – jak podkreśla wielu uczonych – problematyczne ze względu na enigmatyczne podzielanie podobnych postaw czy nastrojów przez całą biorącą w nich udział grupę (MacKendrick 2005; Wouters 2002). Śmierć jest tym doświadczeniem, które zarówno w sensie egzystencjalnym, jak i społecznym ograbia jednostkę z więzi i ukazuje jej bezsilność. Stąd nostalgiczne hołubienie dawnych *ars moriendi* i stąd kruchość i ambiwalencja współczesnych przesłań, czy to terapeutycznych, czy religijnych.

W legitymizacji społecznego porządku szczególną rolę odgrywają zabiegi podtrzymywania granicy między życiem a śmiercią, tak charakterystyczne dla kultury Zachodu. Przejawiają się one w sporach w ustalaniu definicji zgonu, w separacji śmierci w hospicjach i szpitalach, w protestach przeciw lokalizacji domów pogrzebowych i krematoriów w pobliżu osiedli, profesjonalizacji w postaci instytucji i ich funkcjonariuszy zajmujących się ludźmi starymi, umierającymi i zmarłymi. Z pomocą idą tu dyskursy, eufeminizmy, humor utrzymujący śmierć na dystans („kiedy wyciągnę kopyta", „nogami do przodu") (Hockey 1990). W późnej nowoczesności dochodzi jednak do zaburzenia, rozmywania się tej granicy. Eksperci przyznają, że coraz bardziej problematyczne jest ustalenie kryteriów śmierci, jak również kryteriów początków życia. Wraz z mnożeniem się form życia (*in vitro*, korzystanie z banków spermy i embrionów) mnożą się nowi zmarli (pogrzeby wcześniaków i płodów po aborcji, coraz liczniejsze ekshumacje). Debaty prawne i bioetyczne ukazują wielość stanowisk, spory o podstawowe

wartości. W poszerzającej się strefie cienia między tym a tamtym światem przybywa *neomortos*, a kultura popularna produkuje następne fantazmaty.

W polskiej przestrzeni publicznej śmierć jest obecna, ale należy zwrócić uwagę na pewną nieciągłość, charakterystyczną dla braku powiązania w czasoprzestrzeni (Bauman 1998, 200). Śmierć ma swoje wydzielone miejsca: cmentarze, memoriały odseparowane od domostw, a ceremonie – wyznaczone granice czasowe. W pejzażu kulturowym dominuje zaś feeria konsumpcji i łatwych pomysłów na natychmiastową ulgę (reklamy środków farmakologicznych).

„Odebranie życiu śmierci stanowi podstawową operację ekonomii politycznej, wskutek której życie staje się *resztą*, poddającą się obrachunkowi i oszacowaniu" (Baudrillard 2007, 164). Tymczasem pojawiają się „inne śmierci", nowe formy narracji: indywidualne, ukazujące dramat prywatyzacji śmierci. W tych narracjach nie ma instancji pośredniczących między podmiotem a ciałem, między jednostką a społeczeństwem. Sądzę, że można odczytać te głosy jako protest wobec wszechwładzy biopolityki. Zdają się one mówić: skoro ode mnie w ostateczności zależy utrzymanie kontroli nad życiem, to oddajcie mi kontrolę nad moim umieraniem i śmiercią.

Żałoba przybiera wiele odcieni i formuł. Pojawiają się pozainstytucjonalne grupy „levinowskie" „psychoterapeutyczne", jak również prowadzone przez duchownych. Internet okazuje się podręcznym medium tworzenia się sieci wzajemnie wspierających się żałobników. Na Zachodzie, ale i w Polsce coraz więcej powstaje nowych form pogrzebu w ramach nurtu humanistycznego, nastawionego na celebrację życia zmarłego (Walter 2003). Obok nowoczesnych prób kompresji rytuału przejścia do zdarzenia, które „mamy za sobą", pojawia się potrzeba zatrzymania i uwiecznienia tego czasu poprzez żałobne blogi i fotografie z pogrzebów. W kulturze terapeutycznej dochodzi do emancypacji emocji, tworzy się coraz większa przestrzeń dla ekspresji różnych ich odcieni. W żałobie zaczyna być dostrzegana potrzeba nie zerwania przywiąza-

nia do zmarłego, ale wspólnoty i rozmowy dla znalezienia nowego miejsca dla nieżyjącego w życiu tych, którzy zostają. Zamiast pustej formuły, obligującej do mówienia o zmarłym tylko dobrze, negocjowana jest jego biografia i relacje z żałobnikami. Coraz częściej też dochodzą do głosu protesty wobec zawłaszczania przestrzeni żałoby przez dominujące systemy kościelne i państwowe (*Żałoba* 2010). W publicznych przestrzeniach naznaczonych śmiercią powstają „spontaniczne kapliczki", tworzone oddolnie, przez osobiste artefakty, ręcznie majsterkowane brikolaże, jak te dziecięce rysunki, którym towarzyszą pozainstytucjonalne, proste, *ad hoc* konstruowane ceremonie.

Potrzeba oswajania się na nowo ze śmiercią, tym „zdziczałym" (Ariès 1989) doświadczeniem, wyraża się w dynamicznym rozwoju tanatologii, zarówno w naukach humanistycznych, jak również w anatomii, medycynie, kryminalistyce. Świadczą o tym coraz liczniejsze publikacje dzienników chorych i umierających, literatura opisująca doświadczenia śmierci klinicznej, popularność książek psychoterapeutycznych i religijnych poświęconych śmierci. Potrzeba też jest i ucieczki, iluzji, strachu na niby, co uwidacznia się w popularności kryminałów, thrillerów, nurtu *gore*, a także literatury faktu z zeznaniami seryjnych morderców, psychologów sądowych, anatomopatologów i policjantów. Potrzeba również śmiechu wywracającego na nice puste rytuały interakcyjne w szerzących się dowcipach czarnego humoru.

Jak próbowałam pokazać w książce, nie mają racji ci, którzy twierdzą, że tylko zmarli pozostają na swoich miejscach. Zmarły, trup przybiera różne maski, odgrywa wiele ról. Publiczność również bardzo różnie recenzuje owe spektakle. Gdy z jednej strony mamy zgodę na desakralizację trupa, a jedynym celem jest intensyfikacja wstrętu i grozy, z drugiej strony pojawiają się narracje podnoszące prawa zmarłych i naszych wobec nich zobowiązań. „Polityka martwych ciał" jest ważnym wątkiem współczesnej refleksji humanistycznej (Domańska 2006a, 161).

Na koniec chciałabym wskazać na obszary badań, które nie znalazły się w książce, warte uwagi antropologów i socjologów. Obszar kultury oficjalnej, reprezentowany przez media, zmienia się i coraz częściej goszczą w nim ludzie starzy, chorzy i umierający. W listopadzie popularne miesięczniki podejmują dyskusje o umieraniu, walce z chorobą, sztuce umierania („Zwierciadło" 2003, nr 11; 2005, nr 11), problemach hospicjów („Wysokie Obcasy" 2005, nr 45; „Przegląd Tygodniowy" 2004, 31 X), trudnym obowiązku powiadamiania najbliższych o zgonie przez policjantów i lekarzy („Przegląd Tygodniowy" 2005, nr 44), rewelacje o nowych formach pochówków („Polityka" 2005, nr 43). 18 września 2005 roku w Pałacu Kultury w Warszawie odbył się III Kongres Fundacji Feniks pt. „Życie nie umiera", na którym podejmowano tematy iluzji śmierci (Jerzy Prokopiuk), „świętego wymiaru śmierci" (Tanna Jakubowicz-Mount), „odwiedzin żyjących po śmierci" (Bruce Moen). 8 października 2005 roku zorganizowano koncerty, audycje, dyskusje, zbiórki pieniędzy z okazji Pierwszego Światowego Dnia Hospicjów. Na billboardach i w prasie propagowana była kampania społeczna: „Zdążyć z prawdą. Hospicjum to też życie". Stałym programem w TVP Kultura w 2005 roku był *Nocny Stróż* – rozmowy Wojciecha Eichelbergera z osobami związanymi z tematem śmierci: lekarzami, przedstawicielami zakładów pogrzebowych i mistrzów ceremonii, przedstawicielami ruchów społecznych, osobami, które same otarły się o śmierć lub dotknęło to ich najbliższych. Akcja „Gazety Wyborczej" pt. „Umierać po ludzku" zgromadziła bogaty materiał listów przysłanych do redakcji. Wydarzeniu towarzyszyły warsztaty i szkolenia. Rezultatem akcji było opracowanie Praw Człowieka Umierającego (*Prawa…*).

Poza ruchami hospicjów od kilku lat powstają nowe ruchy społeczne proponujące różnego rodzaju działania związane ze śmiercią oraz nowe dyskursy o niej. W Internecie znajduje się forum na temat

śmierci i umierania[1]. Założył je Igor Pietkiewicz, psychoterapeuta pracujący z chorymi na raka w oddziale jednego z krakowskich szpitali. Prowadzi on również zajęcia dotyczące śmierci i umierania oraz pracy terapeutycznej z pacjentem umierającym, dla pracowników służby zdrowia i studentów medycyny. W ramach forum funkcjonują dwa bloki. Pierwszy dotyczy osobistych postaw wobec śmierci, drugi odnosi się do problemów towarzyszenia osobie umierającej. Od kilku lat ośrodki psychoterapeutyczne podejmują tematykę śmierci. Prowadzą one warsztaty: Laboratorium Psychoedukacji – dotyczące żałoby, Mabor – dotyczące straty dziecka poczętego, SEM w Łodzi – na temat pracy ze śpiączką i stanami bliskimi śmierci, Poza Centrum w Warszawie – dotyczące oswajania śmierci. Obszar kultury terapeutycznej wspierającej rodziny umierających i żałobników jest nierozpoznany w polskiej socjologii.

Sfera artystycznych działań domaga się osobnej uwagi, na przykład prace Zbigniewa Libery, Zuzanny Janik, Artura Żmijewskiego, Katarzyny Kozyry, w tym także teatralne adaptacje książek Didion i Érica-Emmanuela Schmitta. Również reżyserzy coraz częściej podejmują tematykę umierania i żałoby. Przykładem są filmy *Tatarak* Andrzeja Wajdy, *I czego tu się bać?* i *33 sceny z życia* Małgorzaty Szumowskiej, *Code Blue* Urszuli Antoniak, *Pogrzeby to nasze życie* Konrada Szołajskiego, *Odejścia i powroty* Andrzeja Titkowa, *Istnienie* Marcina Koszałki, *Umieranko* Jana Jakuba Kolskiego.

Rozległy obszar więzi ze zmarłymi domaga się badań i lektury dwóch nurtów literatury. Jeden jest kontynuacją książek Moody'ego. Również polskie środowisko osób, które przeszły śmierć kliniczną, zbierało się w klubie Nieznany Świat i wydało książkę *Polskie życie po życiu* (1996). Można analizować koncepcje duszy i zaświatów, jakie się w tej literaturze pojawiają, analizować kreację współczesnego mitu życia pozagrobowego. Ezoterycznymi

[1] http://www. drbach.pl/forum/index.php?c=4.

wymiarami śmierci zajmuje się m.in. Sebastian Minor. Przedstawia się on jako „tanatoterapeuta, trener rozwoju osobistego potencjału, przewodnik dusz". Pracuje z osobami nieuleczalnie chorymi i umierającymi. Minor prowadzi spotkania i warsztaty pt. „Odprowadzanie dusz". Ich tematami są: „poznawanie przyczyn i eliminacja lęku przed śmiercią, mapa zaświatów i nawigacja po terytoriach światów duchowych, pomoc w przejściu na drugą stronę, odprowadzenie dusz do wymiaru «Świetlistego Miasta», ochrona energetyczna przez kontakt z gronem opiekunów duchowych"[2]. Sebastian Minor korzysta z książek Raymonda Moody'ego oraz Roberta Monroe.

Drugim nurtem w popularnej literaturze zdającej relacje z *continuous bonds* są książki o spotkaniach z duchami zmarłych. Towarzyszą temu liczne filmy. Osobnej uwagi domaga się figura Wampira, która wraz z innymi fantazmatami kultury popularnej reprezentuje strefę między życiem a śmiercią, łączy Erosa z Tanatosem, uwidacznia symbolikę krwi, ukazuje problematyczność kwestii tożsamości i granic człowieczeństwa[3]. Pojawiła się również literatura dla dzieci przybliżająca odejście bliskich. Środowiska zajmujące się transplantacją i rodziny podejmujące takie decyzje nie doczekały się jeszcze w polskiej tanatologii należytej uwagi.

Badania nad hospicjami oraz miejscowymi ruchami wolontariuszy pomagających chorym, zapoczątkowane przez zespół Drążkiewicza (1989), są warte kontynuacji. Podczas audycji w Programie Pierwszym Polskiego Radia 8 października 2005 roku Tomasz Dangel, kierownik zakładu Opieki Paliatywnej Instytutu-Pomnika Centrum Zdrowia Dziecka i zasłużony inicjator społecznych działań nad propagowaniem i poszerzaniem opieki paliatywnej, mówił o wielu białych plamach na mapie Polski domagających się powstania hospicjów. Mówił również o niewykorzystanym po-

[2] Korzystam tu z ulotki reklamującej warsztaty.

[3] Taką próbą są prace studentów kulturoznawstwa wydane pod redakcją Izoldy Topp (2003).

tencjale ponad 10 tysięcy parafii, gdzie mogłyby działać zespoły opieki paliatywnej z udziałem woluntariuszy. Podkreślał on – a zdanie to podziela wiele pielęgniarek i osób myślących o swoim odchodzeniu – że podstawowym warunkiem dobrej śmierci jest umieranie w domu, w swoim otoczeniu, wśród najbliższych sobie ludzi i zwierząt. Te trudne badania dotyczące pacjentów hospicjum i personelu medycznego powinny objąć otoczenie i architekturę budynków hospicyjnych. Można również – podobnie jak Hockey (1990) – analizować symbolikę zawartą w dekoracjach hospicjum. W Polsce interesujące byłyby badania dotyczące historii fresków w hospicjum na ulicy Bednarskiej w Poznaniu, które latem 2007 roku były konserwowane. Z moich przypadkowych rozmów dowiedziałam się, że przeważała opcja przeznaczenia sali na miejsce zebrań lekarzy, nie zaś na przykład salę umierających. W społecznej przestrzeni hospicjum do najważniejszych wątków (z własnych doświadczeń) zaliczam pokazanie różnych aspektów napięć społecznych, między dążeniem do udomowienia przestrzeni społecznej a kontrolą, reżimem.

W późnej nowoczesności dokonują się wciąż zmiany warunków i podejścia do śmierci. Należą do nich: wydłużony cykl życia i zgony na skutek chorób degenarycyjnych[4], coraz mniej powszechna wiara w sens cierpienia i coraz rzadsza stygmatyzacja samobójstwa, wzrost nacisku na prawo do autonomii i samostanowienia (Battin 2005, 324). Jednak podstawową cechę śmierci ukształtowaną w nowoczesności najlepiej charakteryzuje Baudrillard: „My zaś doprowadziliśmy do odspołecznienia śmierci, poddając ją biologicznym i antropologicznym prawom, przyznając jej naukowy immunitet i nadając autonomię, czyniąc z niej tym samym indy-

[4] „Głównymi przyczynami zgonów w Polsce są choroby układu krążenia i choroby nowotworowe; stanowią one ponad 70% wszystkich zgonów, trzecią grupą przyczyn są urazy i zatrucia (ponad 6% wszystkich zgonów). Jednocześnie należy podkreślić wysoki udział zgonów, dla których przyczyna nie została dokładnie określona (także ponad 6%)". Dane: GUS 2011.

widualne przeznaczenie" (Baudrillard 2007, 165). Chociaż kultura, w której istnieją przyjazne środowiska i miejsca, gdzie można umierać bez pośpiechu i we wspólnocie, ale również na własnych warunkach – a więc uspołecznienie śmierci – jest dziś w sferze utopii, to należy jednak bacznie śledzić coraz częstsze debaty bioetyczne i oddolne projekty społeczne. Sfera bioetyczna mnoży coraz więcej dylematów, sporów, w których *consensus* jest chyba nieosiągalny, ale ważne, by stwarzać warunki dla różnych dróg pożegnania i odchodzenia.

Bibliografia

Abiven Maurice, 1986, *Accompagner la mort*, w: *Études*, novembre, s. 456–466.

Agamben Giorgio, 2008, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Agnosiewicz Mariusz, 2009, *Wystawa trupów już w Polsce*, 28 II [on-line:] http://www.racjonalista.pl/forum.php/s,186818.

Akass Kim, McCabe Janet, 2005, *Reading Six Feet Under. TV to Die for*, I.B. Tauris, London–New York.

Alexander Jeffrey C., Eyerman Ron, Giesen Bernhard, Smelser Neil J., Sztompka Piotr (red.), 2004, *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.

Alichniewicz Anna, 2002, *Eutanazja a etyczne podstawy medycyny stanów terminalnych*, w: Gałuszka M., Szewczyk K. (red.), *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych*, PWN, Warszawa, s. 155–192.

Alldridge Peter, 1994, *Who Wants to Live Forever?*, w: Lee R., Morgan D. (red.), *Death Rites. Law and Ethics at the End of Life*, Routledge, London–New York, s. 11–36.

Appadurai Arjun, 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Universitas, Kraków.

Ariès Philippe, 1989, *Człowiek i śmierć*, PIW, Warszawa.

Ariès Philippe, 1993, *Śmierć odwrócona*, w: Cichowicz S., Godzimirski J.M. (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, PWN, Warszawa, s. 227–283.

Ariès Philippe, 2007, *Rozważania o historii śmierci*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Arthur Kate, 2004, *Terror of Death in the Wake of September 11th: Is this the End of Death Denial?*, w: Fagan A. (red.), *Making Sense of Dying and Death*, Rodopi, Amsterdam–New York, s. 67–88.

Astrow Alan B., 1996, *Thoughts on Euthanasia and Physician-Assisted Suicide*, w: Spiro H., Curnen M., Wandel L. (red.), *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, Yale University Press, New Heaven–London, s. 44–51.

Atwater P.M.H., 1995, *Dalej niż światło. Czego nie powiedziano o przeżyciach na granicy śmierci*, Limbus, Bydgoszcz.

Aumonier Nicolas, Beignier Bernard, Letellier Philippe, 2003, *Eutanazja*, Pax, Warszawa.

Awierincew Siergiusz, 1994, *Bachtin, śmiech i kultura chrześcijańska*, „Znak", nr 9 (472), s. 86–99.

Bachtin Michaił, 1975, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Wyd. Literackie, Kraków.

Baczak Jacek, 1995, *Zapiski z nocnych dyżurów*, Znak, Kraków.

Baglow John Sutton, 2007, *The Rights of the Corpse*, „Mortality", Vol. 12, No. 3, s. 223–239.

Bar-do Thos-grol czyli tybetańska księga umarłych, 1985, „Literatura na Świecie", nr 8/9 (169/170), s. 4–110.

Baranowska Małgorzata, 1994, *To jest wasze życie. Być sobą w chorobie przewlekłej*, Znak, Kraków.

Baricco Alessandro, 2001, *Ocean morze*, Czytelnik, Warszawa.

Barnard Christiaan, 1996, *Godne życie – godna śmierć. Wybitny kardiolog o eutanazji i samobójstwie*, Jacek Santorski & Co, Warszawa.

Battin Margaret Pabst, 2005, *Ending Life. Ethics and the Way We Die*, Oxford University Press, Oxford–New York.

Battin Margaret Pabst, 2009, *Najmniej zła śmierć*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 129–138.

Bauby Jean-Dominique, 2008, *Skafander i motyl*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Baudrillard Jean, 2007, *Wymiana symboliczna i śmierć*, Sic!, Warszawa.

Bauman Zygmunt, 1992, *Nowoczesność i zagłada*, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa.

Bauman Zygmunt, 1998, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, PWN, Warszawa.

Beck Ulrich, 2002, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Scholar, Warszawa.

Becker Ernest, 1973, *The Denial of Death*, Macmillan, London.

Becker Howard S., 2009, *Outsiderzy. Studia z socjologii dewiacji*, PWN, Warszawa.

Bellah Robert, 1985, *Habits of Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley.

Berger Peter Ludwig, 1997, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków.

Biegeleisen Henryk, 1930, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Dom Książki Polskiej, Warszawa.

Blauner Robert, 1966, *Death and Social Structure*, „Psychiatry", No. 29, s. 378–394.

Bloch Robert, 1993, *Psychoza*, Phantom Press, Gdańsk.

Borowik Irena, Kwiatosz Barbara, 1998, *Polaków rozmowy ze zmarłymi*, „Nomos", nr 22/23, s. 47–66.

Bortnowska Halina (red.), 1984, *Sens choroby. Sens śmierci. Sens życia*, Znak, Kraków.

Bradbury Mary, 1996, *Representation of 'Good' and 'Bad' Death among Death-workers and the Bereaved*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 84–95.

Bradbury Mary, 2000, *The Good Death?*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying, and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 59–63.

Britton Paul, 2010, *Profil mordercy*, Znak, Kraków.

Bro Harmon H., 1994, *Sen, życie, przyszłość*, Limbus, Bydgoszcz.

Brock Dan W., 2009, *Samobójstwo z pomocą lekarza bywa moralnie uzasadnione*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 257–280.

Browne Mary T., 1997, *Życie po śmierci*, Diogenes, Warszawa.

Burszta Wojciech, 1999, *Wirtualizacja kultury i co z tego wynika*, w: Kempny M., Woroniecka G. (red.), *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, Nomos, Kraków, s. 25–38.

Burszta Wojciech Józef (red.), 2004, *Strategie śmierci – formy umierania. Świadectwa literackie i kulturoznawcze*, Volumen, Warszawa.

Bystroń Jan Stanisław, 1926, *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów.

Bystroń Jan Stanisław, 1960, *Komizm*, Ossolineum, Wrocław.

Callahan Daniel, 2009, *Zabicie a przyzwolenie na śmierć*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 173–182.

Callahan Joan C., 1987, *On Harming the Dead*, „Ethics", Vol. 97, No. 2, s. 341–352.

Cantor Normal L., 2010, *After We Die. The Life and Times of the Human Cadaver*, Georgetown University Press, Washington.

Carter Zoe Fitzgerald, 2012, *Niedoskonałe zakończenie. Opowieść córki o życiu i śmierci*, Świat Książki, Warszawa.

CBOS, 1988, *Za czy przeciw eutanazji? Komunikat z badań*, Warszawa.

CBOS, 1999, *Postawy wobec eutanazji. Komunikat z badań*, Warszawa.

CBOS, 2001, *Opinie o eutanazji; Opinie o legalizacji eutanazji. Komunikaty z badań*, Warszawa.

CBOS, 2005, *Poparcie dla eutanazji a przyzwolenie na określone działania w tym zakresie, Komunikat z badań*, Warszawa [on-line:] http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2005/K_101_05.PDF.

CBOS, 2007, *Opinie o eutanazji, czyli pomocy w umieraniu. Komunikat z badań*, Warszawa.

CBOS, 2009, *Opinia społeczna o eutanazji. Komunikat z badań*, Warszawa [on-line:] http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2009/K_142_09.PDF.

Chaciński Michał, 2010, *Historie są jak złodzieje*, „Gazeta Wyborcza", 7 V.

Chadwick Ruth F., 1994, *Corpses, Recycling and Therapeutic Purposes*, w: Lee R., Morgan D. (red.), *Death Rites. Law and Ethics at the End of Life*, Routledge, London–New York, s. 54–71.

Chańska Weronika, 2009, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*, Wyd. UWr, Wrocław.

Cichowicz Stanisław, 1993, *Śmierć: gwałt na idei lub reakcja życia. Wstęp*, w: Cichowicz S., Godzimirski J.M. (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, PWN, Warszawa, s. 5–23.

Cichowicz Stanisław, Godzimirski J.M. (red.), 1993, *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, PWN, Warszawa.

Clark David (red.), 1993, *The Sociology of Death. Theory, Culture, Practice*, Blackwell, Oxford.

Clavandier Gaëlle, 2009, *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la societe contemporaine*, Armand Colin, Paris.

Clifford James, 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Harvard.

Čolović Ivan, 2001, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, Universitas, Kraków.

Constantine Nathan, 2007, *Historia kanibalizmu*, Bellona, Warszawa.

Cornwell Patricia, 2004, *Kuba Rozpruwacz. Portret zabójcy*, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Craig Emily, 2010, *Tajemnice wydarte zmarłym. Śledztwa na najbardziej niesławnych miejscach zbrodni Ameryki*, Znak, Kraków.

Currie Ian, 1993, *„Nie wszystek umrę…" Niezwykłe odkrycia stu lat badań nad śmiercią*, Lemur, Londyn.

Czaja Dariusz, 1999, *Orlan. Grzeszne manipulacje*, w: Czaja D. (red.), *Metamorfozy ciała. Świadectwa i interpretacje*, Contago, Warszawa, s. 83–99.

Czarnowski Stefan, 1958, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Kultura*, PWN, Warszawa.

Czubaj Mariusz, 2007, *Biodra Elvisa Presleya. Od paleoherosów do neofanów*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.

Czubaj Mariusz, 2010, *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne*, Oficynka, Ożarów Mazowiecki.

Dalajlama, 2003, *Jak umierać i żyć lepszym życiem*, Rebis, Poznań.

Dansel Michel, 1976, *Au Père-Lachaise. On histoire, ses secrets, ses promenades*, Fayard, Paris.

Davies Christie, 1996, *Dirt, Death, Decay, and Dissolution: American Denial and British Avoidance*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 60–71.

Davies Douglas J., 2006, *Forms of Disposal*, w: Garces-Foley K. (red.), *Death and Religion in a Changing World*, M.E. Sharpe, New York, s. 228–245.

Davies Jon, 1996, *Vile Bodies and Mass Media Chantries*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 47–59.

Derczyński Włodzimierz, 2002, *Społeczne poparcie dla eutanazji*, „Prawo i Medycyna", nr 12, s. 32.

Derrida Jacques, 1999, *Wiara i wiedza*, w: *Religia*, KR, Warszawa, s. 7–97.

Dickenson Donna, Johnson Malcolm, Katz Jeanne Samson (red.), 1993, *Death, Dying, and Bereavement*, Open University in association with Sage, London.

Didion Joan, 2007, *Rok magicznego myślenia*, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Diehl Daniel, Donnely Mark P., 2008, *Dzieje kanibalizmu*, Bauer-Weltbild Media–Klub dla Ciebie, Warszawa.

Do Czytelników i Przyjaciół Jasnej Góry, „Jasna Góra" 1983, nr 1, s. 3.

Domańska Ewa, 2005a, *Diatanaty. Prochy, diamenty i metafizyka obecności*, „Czas Kultury", nr 3/4, s. 51–61.

Domańska Ewa, 2005b, *Toward the Archaeontology of the Dead Body*, „Rethinking History", Vol. 9, No. 4, s. 389–413.

Domańska Ewa, 2006a, *Archeontologia martwego ciała*, w: *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wyd. Poznańskie, Poznań, s. 161–194.

Domańska Ewa, 2006b, *O potrzebie przeszłości*, w: Minta-Tworzowska D., Olędzki Ł. (red.), *Komu potrzebna jest przeszłość?*, Koło Naukowe Studentów Archeologii. Instytut Prahistorii UAM–Stowarzyszenie Archeologiczne „Przeszłość dla Przyszłości", Poznań, s. 72–83.

Domańska Ewa, 2010, *Transhumanacja jako transhumancja, czyli przepędzanie prochów Witkacego*, „Didaskalia", nr 96, s. 44–51.

Douglas Mary, 2007, *Czystość i zmaza*, PIW, Warszawa.

Dowcipy.pl, *Czarny humor* [on-line:] http://czarny-humor.dowcipy.pl/.

Drażba Joanna, 1995, *Za parawanem powiek. Wiersze i pamiętnik*, Media Rodzina, Poznań.

Drążkiewicz Jerzy (red.), 1989, *W stronę człowieka umierającego. O ruchu hospicjów w Polsce*, UW. Instytut Socjologii, Warszawa.

Drewermann Eugen, 2002, *Kler. Psychogram ideału*, Uraeus, Gdynia.

Durkheim Émile, 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, PWN, Warszawa.

Durkheim Émile, 2006, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, Oficyna Naukowa, Warszawa.

Dworkin Ronald, Nagel Thomas, Nozick Robert, Rawls John, Scanlon Thomas, Thomson Judith Jarvis, 2009, *Apel filozofów (opinia Amici Curiae)*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 237–256.

Dziedzic Jan, 2005, *Spór o eutanazję*, Wyd. Nauk. PAT, Kraków.

Dziedzic Jan, 2009, *Żałoba po śmierci Jana Pawła II*, Wyd. Nauk. PAT, Kraków.

Elias Norbert, 1985, *The Loneliness of the Dying*, Continuum, New York–London.

Fabian Johannes, 2004, *How Others Die: Reflections on the Anthropology of Death*, w: Robben A. (red.), *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*, Blackwell, Oxford, s. 49–59.

Fagan Andrew, 2004, *Making Sense of Dying and Death*, Rodopi, Amsterdam–New York.

Feifel Herman, 1959, *The Meaning of Death*, Mc Graw Hill, New York.

Feinstein David, Mayo Peg, 1990, *Rituals for Living and Dying. From Life's Wounds to Spiritual Awakening*, Harper, San Francisco, CA.

Fenigsen Ryszard, 1994, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, W drodze, Poznań.

Field David, 1996, *Terminal Care Education for Doctors*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 111–123.

Finnis John, 2009, *Filozoficzny argument przeciwko eutanazji*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 183–198.

Fischer Adam, 1921, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów.

Fletcher George P., 2009, *Podtrzymywanie życia: rozważania prawne*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 85–98.

Flew Antony, 2009, *Zasada eutanazji*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 365–382.

Foltyn Jacque Lynn, 1996, *Dead Beauty: The Preservation, Memorialisation, and Destruction of Beauty In Death*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 72–83.

Foucault Michel, 1988, *Gry władzy*, „Literatura na Świecie", nr 6 (203), s. 308–320.

Foucault Michel, 1998a, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Fundacja Aletheia, Warszawa.

Foucault Michel, 1998b, *Trzeba bronić społeczeństwa*, KR, Warszawa.

Foucault Michel, 1999, *Narodziny kliniki*, KR, Warszawa.

Foucault Michel, 2010, *Historia seksualności*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Fox Marie, 1994, *Animal Rights and Wrongs: Medical Ethics and the Killing of Non-Human Animals*, w: Lee R., Morgan D. (red.), *Death Rites. Law and Ethics at the End of Life*, Routledge, London–New York, s. 131–174.

Fox Mark, 2004, *Religion, Spirituality and the Near-Death Experience*, Routledge, London–New York.

Frederik Ruysch [on-line:] http://en.wikipedia.org/wiki/Frederik_Ruysch.

Gadziński Marcin, 2005, *Terri Schiavo umrze?*, „Gazeta Wyborcza", 23 III, s. 9.

Gajewska Magdalena, 2009, *Prochy i diamenty. Kremacja ciała zmarłego człowieka jako zjawisko społeczne i kulturowe*, Nomos, Kraków.

Galewicz Włodzimierz (red.), 2009, *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków.

Gałuszka Mieczysław, 2002, *Bioetyka kulturowa wobec eutanazji: analiza wypowiedzi medialnych i badań opinii społecznej*, w: Gałuszka M., Szewczyk K. (red.), *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych*, PWN, Warszawa, s. 222–255.

Gałuszka Mieczysław, Szewczyk Kazimierz (red.), 1996, *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, PWN, Warszawa–Łódź.

Gałuszka Mieczysław, Szewczyk Kazimierz (red.), 2002, *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych*, PWN, Warszawa.

Garavaglia Jan, 2010, *Jak nie umrzeć. Opowieści patologa sądowego*, Znak, Kraków.

Garces-Foley Kathleen (red.), 2006, *Death and Religion in a Changing World*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y.–London.

Garces-Foley Katleen, Holcomb Justin S., 2006, *Contemporary American Funerals: Personalizing Tradition*, w: Garces-Foley K. (red.), *Death and Religion in a Changing World*, M.E. Sharpe, Armonk, New York–London, s. 207–227.

Garciagodoy Juanita, 1998, *Digging the Days of the Dead. A Reading of Mexico's Dias de muertos*, University Press of Colorado, Colorado.

Garrard Eve, 1993, *Palliative Care and the Ethics of Resource Sllocation*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying, and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 303–308.

Geertz Clifford, 1990, *O gatunkach zmąconych*, „Teksty Drugie", nr 2 (2), s. 113–130.

Geertz Clifford, 2005, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Wyd. UJ, Kraków.

Gennep Arnold van, 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, PIW, Warszawa.

Giddens Anthony, 2001, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa.

Girard René, 1993, *Sacrum i przemoc*, BRAMA – Książnica Włóczęgów i Uczonych, Poznań.

Glaser Barney G., Strauss Anselm L., 1965, *Awareness of Dying*, Aldine, Chicago.

Glaser Barney G., Strauss Anselm L., 1968, *Time for Dying*, Sociology Press, Mill Valley.

Goffman Erving, 2006, *Rytuał interakcyjny*, PWN, Warszawa.

Goffman Erving, 2007, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk.

Goffman Erving, 2008, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Aletheia, Warszawa.

Gore [on-line:] http://pl.wikipedia.org/wiki/Gore.

Gorer Geoffrey, 1965, *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*, Cresset Press, London.

Gorer Geoffrey, 1979, *Pornografia śmierci*, „Teksty", nr 3 (45), s. 197–203.

Gormally Luke, 1993, *Euthanasia and Assisted Suicide: Seven Reasons Why They Should Not Be Legalized*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying, and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 284–288.

Góralski Piotr, 2007, *Prawne i społeczne aspekty eutanazji*, Egis, Kraków.

Green James W., 2008, *Beyond the Good Death. Anthropology of Modern Dying*, University of Pensylvania Press, Philadelfia.

Grey William, 1993, *Right to Die or Duty to Live? The Problem of Euthanasia*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying, and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 270–283.

Grider Sylvia, 2006, *Spontaneous Shrines and Public Memorialization*, w: Garces-Foley K. (red.), *Death and Religion in a Changing World*, M.E. Sharpe, Armonk, New York–London, s. 246–264.

Gruszka Anna, 2009, *Ciała w muzeum albo współczesne gabinety osobliwości*, 11 VIII [on-line:] http://www.obieg.pl/felieton/13334.

Gryz Krzysztof, Mielec Bogusław (red.), 2001, *Chrześcijanin wobec eutanazji*, Wyd. św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków.

Gunther von Hagens [on-line:] http://pl.wikipedia.org/wiki/Gunther_von_Hagens.

GUS, 2011, *Podstawowe informacje o sytuacji demograficznej Polski w 2011 roku* [on-line:] http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/l_podst_inf__o__syt_demograficznej_2011.pdf.

Habenstein Robert W., Lamers William M., 2007, *The History of American Funeral Directing*, NFDA, Brookfield.

Hall Edward, 1976, *Ukryty wymiar*, PIW, Warszawa.

Hall John R., 1990, *Social Interaction, Culture, and Historical Studies*, w: Becker H., McCall M. (red.), *Symbolic Interaction and Cultural Studies*, The University of Chicago Press, Chicago, s. 16–45.

Hallam Elisabeth, Hockey Jenny, Howarth Glennys, 1999, *Beyond the Body. Death and Social Identity*, Routledge, London–New York.

Hanegraaff Wouter J., 1996, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, E.J. Brill, Leiden–New York–Köln.

Hare Robert D., 2010, *Psychopaci są wśród nas*, Znak, Kraków.

Hardwig John, 2009, *Czy mamy obowiązek umrzeć?*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 281–302.

Harris John, 2009, *Filozoficzny argument przeciwko filozoficznemu argumentowi przeciwko eutanazji*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 199–210.

Harris Thomas, 1990, *Milczenie owiec*, Amber, Poznań.

Harrison Robert Pogue, 2003, *The Dominion of the Dead*, Chicago University Press, Chicago.

Hastrup Kirsten, 1992, *Writing Ethnography: State of the Art*, w: Okely J., Callaway H. (red.), *Anthropology and Autobiography*, Routledge, London–New York.

Hausmann Elke, 2004, *How Press Discourse Justifies Euthanasia*, „Mortality", Vol. 9, No. 3, s. 206–222.

Hennezel Marie de, 1998, *Śmierć z bliska*, Znak, Kraków.

Hertz Robert, 1960, *Death and the Right Hand*, Bristol University, Bristol.

Hockey Jennifer Lorna, 1990, *Experiences of Death. An Anthropological Account*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Hockey Jennifer Lorna, 1996, *The View from the West: Reading the Anthropology of Non-Western Death Ritual*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 3–16.

Hockey Jenny, Katz Jeanne, Small Neil (red.), 2001, *Grief, Mourning and Death Ritual*, Open University Press, Philadelphia.

Holst-Warhaft Gail, 2000, *The Cue for Passion. Grief and Its Political Uses*, Harvard University Press, Cambridge.

Hołówka Teresa, 1986, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, PIW, Warszawa.

Howarth Glennys, 1993, *Investigating Deathwork: A Personal Account*, w: Clark D. (red.), *The Sociology of Death. Theory, Culture, Practice*, Blackwell, Oxford, s. 221–237.

Howarth Glennys, 1996a, *Introduction*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. xiii–xix.

Howarth Glennys, 1996b, *Last Rites. The Work of the Modern Funeral Director*, Baywood Publishing Company, Amitywille, New York.

Howarth Glennys, 2007, *Death and Dying. A Sociological Introduction*, Polity Press, Cambridge.

Howarth Glennys, Jupp Peter C. (red.), 1996, *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York.

Humphry Derek, 1993, *Ostateczne wyjście. Praktyczne porady dla śmiertelnie chorych, jak samodzielnie lub z cudzą pomocą popełnić samobójstwo*, Stamari, [Gdynia].

Illich Ivan, 1976, *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*, Pantheon Books, New York.

Israël Lucien, 2002, *Eutanazja czy życie aż do końca*, Wyd. WAM, Kraków.

Jacyno Małgorzata, 2007, *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa.

James Nicky, 1994, *From Vision to System: the Maturing of the Hospice Movement*, w: Lee R., Morgan D. (red.), *Death Rites. Law and Ethics at the End of Life*, Routledge, London–New York, s. 102–130.

Jamin Jean, 1980, *Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie*, „Cahiers internationaux", no. 68, s. 5–30.

Janion Maria, 2007, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Jankélévitch Vladimir, 1993, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: Cichowicz S., Godzimirski J.M. (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, PWN, Warszawa, s. 43–76.

Jankélévitch Vladimir, 2005, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, PIW, Warszawa.

Jankovich Stefan von, 1993, *Opowiem wam moją śmierć. Najpiękniejsze doświadczenie mojego życia*, Interlibro, Warszawa.

Januszkiewicz Anna, Rychlewski Marcin, 2011, *Czarna Księga Humoru. Dowcipy, autentyki, makabreski*, Vesper, Poznań.

Japońskie wiersze o śmierci, 1991, Wydawnictwo Miniatura, Kraków.

Jaskułowski Krzysztof, 2004, *Śmierć, nieśmiertelność i naród*, w: Burszta W. (red.), *Strategie śmierci – formy umierania. Świadectwa literackie i kulturoznawcze*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa, s. 105–116.

Jung Carl Gustaw, 2005, *Komentarz psychologiczny do Bar-do Thos-grol*, w: *Tybetańska księga umarłych*, Wyd. A, Kraków, s. 171–192.

Jupp Peter, 1993, *Cremation or burial? Contemporary choice in city and village*, w: Clark D. (red.), *The Sociology of Death. Theory, Culture, Practice*, Blackwell, Oxford, s. 169–197.

Kamisar Yale, 2009, *Legalizacja eutanazji: kilka wątpliwości o charakterze świeckim*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 339–350.

Kania Ireneusz, 1985, *Bar-do Thos-grol czyli Tybetańska Księga Umarłych (wprowadzenie)*, „Literatura na Świecie", nr 8/9 (169/170), s. 4–9.

Kania Ireneusz, 2005, *Tybetańska Księga Umarłych – sensy i konteksty*, w: *Tybetańska księga umarłych*, Wyd. A, Kraków, s. 7–50.

Kasket Eileen, 2012, *Continuing bonds in the age of social networking: Facebook as a modern-day medium. Bereavement Care*, [maszynopis].

Kastenbaum Robert, 1998, *Po tamtej stronie życia*, Diogenes, Warszawa.

Katz Jeanne Samson, 1996, *Nurses' Perceptions of Stress when Working with Dying Patients on a Cancer Ward*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 124–136.

Kawaly.tja.pl, *Czarny humor* [on-line:] http://kawaly.tja.pl/czarny-humor.html?st=2.

Kellehear Allan, 1990, *Dying of Cancer. The Final Year of Life*, Harwood Academic Publishers, London.

Kellehear Allan, 2007, *A Social History of Dying*, Cambridge University Press, Cambridge.

King Stephen, 2009, *Danse macabre*, Prószyński i S-ka, Warszawa.

Klekot Ewa, 2007, *Mourning John Paul II in the Streets of Warsaw*, „Anthropology Today", Vol. 23, No. 4, s. 3–6.

Klestinec Cynthia, 2006, *Vesalius i kultura druku: publiczna sekcja zwłok, jako rytuał intymny*, „Konteksty", nr 1, s. 15–24.

Kohner Nancy, 2000, *Pregnancy Loss and the Death of a Baby: Parent's Choices*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying, and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 355–359.

Kolbuszewski Jacek, 1985, *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.

Kolbuszewski Jacek, 1996, *Cmentarze*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław.

Kolbuszewski Jacek, 1997, *Z głębokim żalem… O współczesnej nekrologii*, Wyd. UWr, Wrocław.

Koło życia i śmierci, 1986, Pusty Obłok, Warszawa.

Kongregacja Nauki Wiary, 1980, *Deklaracja o eutanazji. Iura et bona*, Rzym.

Kongregacja Nauki Wiary, 2008, *Instrukcja* Dignitas personae *dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Rzym.

Kott Jan, 1997, *Kadysz. Strony o Tadeuszu Kantorze*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Kowalczyk Mariusz, 2002, *Cment@rz w Internecie*, „Wprost", nr 6 [on-line:] http://www.wprost.pl/ar/12221/Cmentrz-w-Internecie/.

Krakauer Eric L., 1996, *Attending to Dying: Limitations of Medical Technology*, w: Spiro H., Curnen M., Wandel L. (red.), *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, Yale University Press, New Heaven–London, s. 22–32.

Kramer Kenneth Paul, 2007, *Śmierć w różnych religiach świata*, WAM, Kraków.

Kristeva Julia, 2007, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, Wyd. UJ, Kraków.

Król Anna, 2000, *O wystawie*, w: *Obrazy śmierci w sztuce polskiej XIX i XX wieku. Katalog wystawy*, Muzeum Narodowe w Krakowie, Kraków, s. 45–51.

Krzyżanowska Anna, 1999, *Polska i francuska frazeologia śmierci*, Wyd. UMCS, Lublin.

Kubiak Anna E., 2005, *Jednak New Age*, Santorski & Co, Warszawa.

Kubiak Anna E., 2007a, *Dzienniki chorych – zmagania z metaforą*, w: Wieczorkiewicz A., Bator J. (red.), *Ucieleśnienia. Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki. Myśl, praktyka, reprezentacja*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa, s. 122–136.

Kubiak Anna E., 2007b, *Inne Śmierci. Tanatologiczne nurty we współczesnej kulturze*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 1, s. 169–187.

Kubiak Anna E., 2007c, *Nostalgia i inne tęsknoty*, Stopka, Łomża.

Kubiak Anna E., 2009, *Polska kostucha*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 3, s. 115–128.

Kubiak Anna E., 2010, *Wirtualna pamięć i upamiętnienie*, w: Mucha J. (red.), *Nie tylko Internet. Nowe media, przyroda i „technologie społeczne" a praktyki kulturowe*, Nomos, Kraków, s. 98–108.

Kubiak Anna E., 2012, *Debata o eutanazji wobec biowładzy*, „Studia Socjologiczne", nr 3, s. 105–122.

Kubiak Anna E., 2013, *Tanatologia jako dziedzina humanistyki*, „Edukacja Etyczna", nr 5, s. 5–38.

Kubiak Anna E., 2014 [w druku], *Pogrzeby to nasze życie*, IFiS PAN, Warszawa.

Kubiak Anna E., Surikova Maria, 2010, *The Hospice Movement: The Example of Conflict between The Process of Personalized and Rationalized Institutionalization*, „Sociologia", Vol. 42, No. 3, s. 237–254.

Kübler-Ross Elisabeth, 1998, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Media Rodzina, Poznań.

Küng Hans, 1993, *Życie wieczne?*, Oficyna Literacka, Kraków.

Laderman Gary, 2003, *Rest in Peace. A Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century*, Oxford University Press, Oxford–New York.

LaGrand Louis E., 1999, *Kontakty ze zmarłymi. Niezwykłe doświadczenia po utracie najbliższych*, Filar, Warszawa.

Lautréamont Comte de, 1976, *Pieśni Maldorora i Poezje*, PIW, Warszawa.

Leake John, 2011, *Pisarz, który nienawidził kobiet. Podwójne życie seryjnego mordercy*, Znak, Kraków.

Lee Robert, Morgan Derek (red.), 1994, *Death Rites. Law and Ethics at the End of Life*, Routledge, London–New York.

Legalny ślub ze zmarły partnerem? Takie rzeczy tylko we Francji, „Newsweek" 2010, 17 VIII [on-line:] http://swiat.newsweek.pl/legalny-slub-ze-zmarlym-partnerem-takie-rzeczy-tylko-we-francji,63313,1,1.html.

Lem Stanisław, 2009, *Fantastyka i futurologia*, t. 2, Agora, Warszawa.

Lennon J. John, Mitchell Margaret, 2007, *Dark Tourism: The Role of Sites of Death in Tourism*, w: Mitchell M. (red.), *Remember Me. Constructing Immortality*, Routledge, New York–London, s. 167–178.

Leociak Jacek, 2005, *Spotkanie z trupem*, „Konteksty", nr 1, s. 88–101.

Leociak Jacek, 2009, *Doświadczenie graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, Wyd. IBL PAN, Warszawa.

Leszkowicz Paweł, Kitliński Tomek, 2004, *Obce. Gotycyzm amerykański i kultura traumy*, w: Janion M., Snochowska-Gonzalez C., Szczuka K. (red.), *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, Wyd. IBL PAN, Warszawa, s. 166–175.

Levine Stephen, 1999, *Kto umiera? Sztuka świadomego życia i świadomego umierania*, Szafa, Warszawa.

Levine Stephen, 2001, *Gdybyś miał przed sobą rok życia. Eksperyment na świadomości*, Szafa, Warszawa.

Libiszowska-Żółtkowska Maria, 1998, *Religia wobec fenomenu śmierci. Wierzenia i postawy*, w: Libiszowska-Żółtkowska M., Ogryzko-Wiewiórkowska M., Piątkowski W. (red.), *Szkice z socjologii medycyny*, Wyd. UMCS, Lublin, s. 137–150.

Libiszowska-Żółtkowska Maria, Ogryzko-Wiewiórkowska Mirona, Piątkowski Włodzimierz (red.), 1998, *Szkice z socjologii medycyny*, Wyd. UMCS, Lublin.

Lindsay Jeff, 2009, *Demony Dextera*, Amber, Warszawa.

Linkman Audrey, 2011, *Photography and Death*, Reaktion Books, London.

Lisicki Grzegorz, 2009, *Nasze podskórne piękno*, „Gazeta Wyborcza", 19 II, s. 2.

[*List do Redakcji*], 2008, „Gazeta Wyborcza", 26 IV.

Lofland Lyn, 1978, *The Craft of Dying. The Modern Face of Death*, Sage, Neverly Hills.

Lomnitz Claudio, 2008, *Death and the Idea of Mexico*, Zone Books, New York.

Luckmann Thomas, 1996, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków.

Lynn Joanne, Childress James F., 2009, *Czy pacjenci zawsze powinni otrzymywać pożywienie i wodę?*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 139–154.

MacKendrick Kenneth G., 2005, *Intersubjectivity and the 'Revival of Death': Toward a Critique of Sovereign Individualism*, „Critical Sociology", Vol. 31, No. 1/2, s. 169–185.

Maddrell Avril, Sidaway James D., 2010, *Deathscapes. Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, Ashgate, Farnaham.

Maertens Jean-Thierry, 2002, *Nad otwartym grobem. Semiotyka zmarłego*, w: *Wymiary śmierci*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk, s. 267–274.

Maeterlinck Maurycy, 1921, *Śmierć*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa.

Mariański Janusz, 1998, *Postawy młodzieży szkolnej wobec śmierci*, „Nomos", nr 22/23, s. 25–46.

Marshall Victor, 1980, *Last Chapters. A Sociology of Aging and Dying*, Brooks/Cole, Monterey, CA.

Mauss Marcel, 2001, *Socjologia i antropologia*, KR, Warszwa.

Mazurkiewicz Anna, 2007, *Jak uszczypnie, będzie znak*, Wyd. Autorskie K. Grochola, E. Majcherczyk, Warszawa.

Mbembe Achille, 2003, *Necropolitics*, „Public Culture", Vol. 15, No. 15, s. 11–40.

Mellor Philip, 1993, *Death in High Modernity: the Contemporary Presence and Absence of Death*, w: Clark D. (red.), *The Sociology of Death. Theory, Culture, Practice*, Blackwell, Oxford, s. 11–30.

Merleau-Ponty Maurice, 2001, *Fenomenologia percepcji*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.

Mermann Alan C., 1996, *Learning to Care for Dying*, w: Spiro H., Curnen M., Wandel L., (red.), *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, Yale University Press, New Heaven–London, s. 52–59.

Merridale Catherine, 2000, *Night of Stone, Death and Memory in Russia*, Granta, Londyn.

Metcalf Peter, Huntington Richard, 1991, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.

Mickiewicz Adam, 1974, *Dziady*, Czytelnik, Warszawa.

Miejsca Pamięci, [1] [on-line:] http://www.miejscapamieci.pl/index.php?p=glowna&sID= 58402445ade69a19ea22a1b99773e794.

Miejsca Pamięci, [2], *Serwis* [on-line:] http://miejscapamieci.com.pl/index.php?p=serwis&sID=5ba2a7ed4c715e7a0485563c8e5608e2.

Mikołajewski Łukasz, Wojnarowski Maciej, 2006, *Nekrologi a procesy indywidualizacyjne w Polsce. Analiza przemian*, „Kultura i Społeczeństwo", t. 50, nr 1/2, s. 231–270.

Mikołejko Zbigniew, 1995, *Kłopoty z Panią Srogą*, „Gazeta Wyborcza" 31 X – 1 XI, s. 14–15.

Mikołejko Zbigniew, 2001, *Śmierć i tekst. Sytuacja ostateczna w perspektywie słowa*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Mikołejko Zbigniew, 2009, *W świecie wszechmogącym. O przemocy, śmierci i Bogu*, WAB, Warszawa.

Miller Bruce L., 2009, *Autonomia a odmowa poddania się leczeniu ratującemu życie*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 111–128.

Mindell Arnold, 1998, *Śpiączka. Klucz do przebudzenia*, Nuit Magique, Warszawa.

Mitchell Margaret, 2007, *Remember Me. Constructing Immortality*, Routledge, New York–London.

Mitford Jessica, 1998, *The American Way of Death Revisited*, Virago Press, Londyn.

Monroe Robert, 1994a, *Podróże poza ciało*, Limbus, Bydgoszcz.

Monroe Robert, 1994b, *Dalekie podróże*, Limbus, Bydgoszcz.

Monroe Robert, 1994c, *Najdalsza podróż*, Limbus, Bydgoszcz.

Montgomery Jonathan, 1994, *Power Over Death: the Final Sting*, w: Lee R., Morgan D. (red.), *Death Rites. Law and Ethics at the End of Life*, Routledge, London–New York, s. 37–53.

Moody Raymond, 1993, *Życie po życiu*, Bydgoszcz, Limbus.

Morciniec Piotr, 2009, *Podglądacz martwych ciał i śmierć*, rozm. D. Wodecka, „Gazeta Wyborcza", 27 II, s. 9.

Morgan Derek (red.), 1994, *Death Rites. Law and Ethics at the End of Life*, Routledge, London–New York.

Morin Edgar, 1970, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris.

Morse Melvin, Perry Paul, 1993, *Przemienieni przez Światło. Potężny wpływ doznań z pogranicza śmierci na ludzkie życie*, Limbus, Bydgoszcz.

Motyka Krzysztof, 2001, *Prawa człowieka. Wprowadzenie, wybór źródeł*, Morpol, Lublin.

Mulkay Michael, 1993, *Social Death in Britain*, w: Clark D. (red.), *The Sociology of Death. Theory, Culture, Practice*, Blackwell, Oxford, s. 31–49.

Musée de l'Ecole Vétérinaire de Maisons-Alfort, Odyssei.com [on-line:] http://fwww.odyssei.com/muse-de-lecole-vtrinaire-de-maisons-alfort-/644_news.html.

Muszel Magdalena, 2007, *Tanatoturystyka – mroczna strona turystyki*, „Kultura i Społeczeństwo", t. 51, nr 1, s. 151–168.

Nadażdin Draginja, 1998, *Estetyzacja śmierci*, „Konteksty", nr 2, s. 78–79.

Nagroda Darwina [on-line:] http://pl.wikipedia.org/wiki/Nagrody_Darwina.

Nagrody Darwina, [1], *Usłyszeć pociąg przez szynę* [on-line:] http://nagrody-darwina.pl/?newsID=198.

Nagrody Darwina, [2], *Więcej robaczków = śmierć?* [on-line:] http://nagrody-darwina.pl/?newsID=197.

Niedźwiedź Anna, 2005, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Wyd. UJ, Kraków.

Nietypowy ślub. Ożenił się ze zmarłą ukochaną, onet.wiadomości [on-line:] http://wiadomosci.onet.pl/swiat/nietypowy-slub-ozenil-sie-ze-zmarla-ukochana,1,4994273,wiadomosc.html.

Nikelski Hartmut (red.), 1989, *Z pomocą umierającym. Przyczynki do rozmowy na temat umierania i śmierci*, Pax, Warszawa.

Nola Alfonso M. di, 2006, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, Universitas, Kraków.

Norwid Cyprian, 1934, *Bema pamięci żałobny rapsod*, w: *Dzieła Cypriana Norwida*, Parnas Polski, Warszawa, s. 67.

Nowakowski Jacek, 2004, *Filmowe lekcje anatomii*, w: Burszta W. (red.), *Strategie śmierci – formy umierania. Świadectwa literacki i kulturoznawcze*, Volumen, Warszawa, s. 127–138.

Nuland Sherwin B., 1996, *The Doctor's Role in Death*, w: Spiro H., Curnen M., Wandel L. (red.), *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, Yale University Press, New Heaven–London, s. 38–43.

Obrazy śmierci w sztuce polskiej XIX i XX wieku. Katalog wystawy, 2000, Muzeum Narodowe w Krakowie, Kraków.

Odom William, Harper Richard, Sellen Abigail, Kirk David, Banks Richard, 2012, *Passing on and Putting to Rest. Understanding Bereavement in the Context of Interactive Technologies*, the paper presented at the CHI, Atlanta 2010.

Ogryzko-Wiewiórkowska Mirona, 1992, *Rodzina w obliczu śmierci. Studium socjologiczne*, Wyd. UMCS, Lublin.

Olędzki Jacek, 1987, *„Skuś baba na dziada". Przyczynek do powinności przemyśleń perypatetycznych*, „Konteksty", nr 1/2/3/4, s. 142–149.

Olędzki Jacek, 1989, *Świadomość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3, s. 147–158.

Olędzki Jacek, Hemka Andrzej, 1990, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 1, s. 8–14.

Omilanowska Małgorzata, 2008, *Sanktuarium maryjne w Licheniu: jego architektura i sztuka, jako instrument identyfikacji historycznej, religijnej i narodowej w postkomunistycznej Polsce*, „Konteksty", nr 2, s. 129–139.

Orentlicher David, 2009, *Sąd Najwyższy i terminalna sedacja. Możliwość etycznie gorsza od lekarskiej pomocy w samobójstwie*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 211–226.

Osęka Andrzej, 2000, *Polska śmierć*, „Gazeta Wyborcza", 12 X, s. 22–24.

Osho, Veetman Masshofer, 2000, *Bardo czyli jak pokonać lęk przed śmiercią (i przed życiem)*, Samira, Kraków.

Ostrowska Antonina, 1997, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, IFiS PAN, Warszawa.

Pakulnis Maria, 2008, *Święto bezimiennych świętych*, „Gazeta Wyborcza", 3 XI, s. 8.

Pappas Demetra M., 1996, *Euthanasia and Assisted Suicide: Are Doctors' Duties when Following Patients' Orders a Bitter Pill to Swallow?*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 165–178.

Parkes Colin Murray, Laungani Pittu, Young Bill (red.), 2001, *Przemijanie w kulturach. Obyczaje żałobne, pocieszenie i wsparcie*, Astrum, Wrocław.

Parsons Talcott, Fox Renee, Lidz Victor, 1967, *Death in American Society*, w: Shneidman E. (red.), *Essays in Self-Destruction*, Science House, New York, s. 133–170.

Parsons Talcott, Fox Renee, Lidz Victor, 1972, *The Gift of Life and Its Reciprocation*, „Social Research", No. 39, s. 367–415.

Paul Allen, 2008, *Amerykanin jedzie na Powązki*, „Gazeta Wyborcza", 31 X – 2 XI, s. 15.

Pawlicki Jacek, 2010, *Wspomaganie śmierci po angielsku*, „Gazeta Wyborcza", 26 II, s. 11.

Peberly Alyson, 1993, *Spiritual Care of Dying People*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 73–81.

Petermann Axel, 2011, *Na tropie zła. Raporty profilera*, Weltbild, Warszawa.

Picardie Ruth, 1999, *Zanim powiem do widzenia*, Obserwator, Poznań.

Pitrus Andrzej, 1992, *Gore – seks – ciało – psychoanaliza. Pułapka interpretacyjna*, Oficyna Wydawnicza „Er", Siedlce.

Podczarska Marta, *Ślub ze zmarłym?*, SuperSluby.pl [on-line:] http://supersluby.pl/slub-ze-zmarlym-a2300.html.

Polskie życie po życiu. Relacje ludzi uratowanych ze stanu śmierci klinicznej, 1996, Nieznany Świat, Warszawa.

Pompili Maurizio (red.), 2012, *Suicide. A Global Perspective*, Bentham Books, Sharjah.

Prawa człowieka umierającego, 2008, „Gazeta Wyborcza", 19 III, s. 20.

Prior Lindsay, 2000, *The Social Distribution of Sentiments*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 332–337.

Rachels James, 2009, *Samobójstwo a eutanazja*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 227–236.

Radkowska Magdalena, 1998, *W poszukiwaniu zaginionej śmierci czyli* Ars moriendi *dzisiaj*, „Konteksty", nr 2, s. 55–59.

Reinhard Wolfgang, 2009, *Życie po europejsku. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, PWN, Warszawa.

Renteln Alison Dundes, 2001, *The Rights of the Dead: Autopsies and Corpse Mismanagement in Multicultural Societies*, „The South Atlantic Quarterly", Vol. 100, No. 4, s. 1006–1027.

Reymont Władysław, 1957, *Chłopi*, Wyd. Literackie, Kraków.

Ricoeur Paul, 2008, *Żyć aż do śmierci. Oraz fragmenty*, Universitas, Kraków.

Rieff David, 2009, *W morzu śmierci. Wspomnienie syna*, Czarne, Wołowiec.

Rinpocze Lati, Hopkins Jeffrey, 1999, *Śmierć, stan pośredni i odrodzenie w buddyzmie tybetańskim*, Wyd. A, Kraków.

Rinpocze Sogjalm, 1997, *Tybetańska księga życia i umierania*, EM, Warszawa.

Ritchie George G., 1992, *Powrót z jutra. Sekrety życia po życiu*, New Age, Zakopane.

Roach Mary, 2010, *Sztywniak. Osobliwe życie nieboszczyków*, Znak, Kraków.

Robbins Margaret, 1996, *The Donation of Organs for Transplantation: The Donor Families*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 179–192.

Robotycki Czesław, 1985, *Myślenie typu ludowego w kulturze masowej*, „Etnografia Polska", t. 29, z. 1.

Rosaldo Renato, 2004, *Grief and a Headhunter's Rage*, w: Robben A. (red.), *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*, Blackwell, Oxford, s. 167–177.

Ryan Christopher James, 1993, *Betting Your Life: an Argument Against Certain Advance Directives*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 291–298.

Santino Jack, 2006, *Introduction, Performative Commemoratives: Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, w: Santino J. (red.), *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, Palgrave Macmillan, New York–Basingstoke, s. 1–3, 5–15.

Sapanet Michel, 2010, *Kroniki lekarza sądowego*, Klub dla Ciebie, Warszawa.

Saunders John, 1994, *Medical Futility: CPR*, w: Lee R., Morgan D. (red.), *Death rites. Law and ethics at the end of life*, Routledge, London–New York, s. 72–90.

Schmitt Eric-Emmanuel, 2005, *Oskar i pani Róża*, Znak, Kraków.

Schou Kirsten Constain, 1993, *Awareness Contexts and the Construction of Dying in the Cancer Treatment Setting: 'Micro' and 'Macro' Levels in Narrative Analysis*, w: Clark D. (red.), *The Sociology of Death. Theory, Culture, Practice*, Blackwell, Oxford, s. 238–263.

Selwyn Peter A., 1996, *Before Their Time: A Clinician Reflections on Death and AIDS*, w: Spiro H., Curnen M., Wandel L. (red.), *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, Yale University Press, New Heaven, London, s. 33–37.

Sidorowicz Jarosław, 2012, *Kuśnierz ciągle niezłapany*, „Gazeta Wyborcza", 5 I, s. 15.

Siegel Bernie S., 1998, *Miłość, medycyna i cuda*, Limbus, Bydgoszcz.

Sikora Sławomir, 1986, *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa", R. 40, nr 1/2, s. 57–68.

Simon Jonathan, 2006, *Technologia widzialna i niewidzialna. Anatom, ciało i publiczność. Honoré Fragonard i Gunther von Hagens*, „Konteksty", nr 1, s. 25–39.

Simpson Michael A., 1987, *Dying, Death, and Grief. A Critical Bibliography*, University of California Press, Berkeley.

Singer Peter, 1997, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, PIW, Warszawa.

Skowrońska Małgorzata, 2009, *Ustalili: Sikorski to jednak Sikorski*, „Gazeta Wyborcza", 30 I, s. 9.

Słownik terminów literackich, 1989, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.

Spiro Howard M., Curnen Mary G. McCrea, Wandel Lee Palmer (red.), 1996, *Facing Death. Where Culture, Religion, and Medicine Meet*, Yale University Press, New Heaven–London.

Stefański Piotr, *www.cmentarz.com*, „Kultura Pogrzebu" [on-line:] http://www.kulturapogrzebu.com.pl/artykul.php?id=835&txt=www_cmentarz_com.

Steinbock Bonnie, 2009, *Zamierzone przerwanie życia*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 99–110.

Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Pax, Warszawa.

Straczuk Justyna, 2006, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wyd. UWr, Wrocław.

Straczuk Justyna, 2009, *Społeczny wymiar emocji – żal i żałoba w doświadczeniu poronienia*, w: Binder P., Palska H., Pawlik W. (red.), *Emocje a kultura i życie społeczne*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa, s. 273–292.

Strauss Anselm, 1993, *Introduction*, w: Clark D. (red.), *The Sociology of Death. Theory, Culture, Practice*, Blackwell, Oxford, s. ix–x.

Stukan Jarosław, 2009, *Polscy seryjni mordercy*, Prometeusz, Opole.

Sudnow David, 1967, *Passing On. The Social Organisation of Dying*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New York.

Syska Rafał, 2003, *Film i przemoc. Sposoby obrazowania przemocy w kinie*, Rabid, Kraków.

Szczawiński Wojciech, 2004, *Myśli przy końcu drogi*, Wyd. Literackie, Kraków.

Szczęsna Anna, 1996, *Wokół medycznej definicji śmierci*, w: Gałuszka M., Szewczyk K. (red.), *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, PWN, Warszawa–Łódź, s. 63–96.

Szczęsna Anna, 2002, *Spór o pomoc lekarza w samobójstwie*, w: Gałuszka M., Szewczyk K. (red.), *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych*, PWN, Warszawa, s. 193–221.

Szeroczyńska Małgorzata, 2004, *Eutanazja i wspomagane samobójstwo na świecie. Studium prawnoporównawcze*, Universitas, Kraków.

Szewczyk Kazimierz, 1996, *Lęk, nicość i respirator. Wzorce śmierci w nowożytnej cywilizacji Zachodu*, w: Gałuszka M., Szewczyk K. (red.), *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, PWN, Warszawa–Łódź, s. 7–61.

Sznajderman Monika, 1991, *O etnograficznym surrealizmie*, „Konteksty", nr 1, s. 7–9.

Sznajderman Monika, 1994, *Zaraza. Mitologia dżumy, cholery i AIDS*, Semper, Warszawa.

Śmierć w sieci, „T3" [on-line:] http://magazynt3.pl/Smierc-w-sieci/.

Światełka Pamięci, *Bąbelek* [on-line:] http://www.swiatelkapamieci.pl/2007/584-pamieci--bpbelek-05082007.html.

Świtaj Janusz, 2008, *12 oddechów na minutę*, Wyd. Otwarte, Kraków.

Tęczowy Most [on-line:] http://www.teczowy-most.pl/.

The Natural Death Handbook, 1993, Natural Death Centre, London.

Thibault Odette, 1975, *Maitrise de la mort*, Editions Universitaires, Paris.

Thilliez Franck, 2008, *Pokój umarłych*, Zielona Sowa, Kraków.

Thomas Louis-Vincent, 1975, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris.

Thomas Louis-Vincent, 1991, *Trup. Od biologii do antropologii*, Wyd. Łódzkie, Łódź.

Thomas Louis-Vincent, 1993, *Wprowadzenie do antropotanatologii*, w: Cichowicz S., Godzimirski J.M. (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, PWN, Warszawa, s. 24–34.

Tokarska-Bakir Joanna, 2000, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Universitas, Kraków.

Tokarska-Bakir Joanna, Wasilewski Jerzy, Zmysłowska Magdalena, 1982, *Śmierć jako organizator kultury*, „Etnografia Polska", nr 1, s. 79–114.

Tołstoj Lew, 1985, *Śmierć Iwana Iljicza*, Wyd. TPPR „Współpraca", Warszawa.

Tooley Michael, 2009, *Nieistotne rozróżnienie: zabicie a przyzwolenie na śmierć*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 165–172.

Topp Izolda (red.), 2003, *Współczesne zaświaty*, Instytut Kulturoznawstwa UWr, Wrocław.

Toynbee Arnold, Mant Keith A., Smart Ninian, Hinton John, Yudkin Simon, 1973, *Człowiek wobec śmierci*, PIW, Warszawa.

Trompette Pascale, 2008, *Le Marché des Défunts*, Presses de Sciences Po, Paris.

Turner Bryan S., 1996, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Sage Publications, London–Thousand Oaks, CA.

Turner Leigh, 1997, *Euthanasia and Distinctive Horizons of Moral Reasoning*, „Mortality", Vol. 2, No. 3, s. 191–204.

Tuszyńska Agata, 2007, *Ćwiczenia z utraty*, Wyd. Literackie, Kraków.

Tybetańska księga umarłych, 2005, Wyd. A, Kraków.

Tylko Mrok, [1] [on-line:] http://tylkomrok.pl/.

Tylko Mrok, [2], *Czarny humor* [on-line:] http://tylkomrok.pl/2011/01/czarny-humor-3/#more-6964.

Tylko Mrok, [3], *Galeria nietypowych nagrobków* [on-line:] http://tylkomrok.pl/2008/08/galeria-nietypowych-nagrobkow.

Tylko Mrok, [4], *Kawały* [on-line:] http://tylkomrok.pl/category/kawaly/page/3/.

Urbain Jean-Didier, 2002, *W stronę historii Przedmiotu Funeralnego*, w: *Wymiary śmierci*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk, s. 321–328.

Varela Francisco J. (red.), 2001, *Sen, śnienie, umieranie. Zgłębianie świadomości z Dalaj Lamą*, Mudra, Kraków.

Velleman J. David, 2009, *Prawo do samounicestwienia?*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 319–338.

Verdery Katherine, 1999, *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*, Columbia Press, New York.

Vovelle Michel, 2004, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Walter Tony, 1991, *Modern Death: Taboo or not Taboo?*, „Sociology", Vol. 25, No. 2, s. 293–310.

Walter Tony, 1993a, *Sociologists Never Die: British Sociology and Death*, w: Clark D. (red.), *The Sociology of Death. Theory, Culture, Practice*, Blackwell, Oxford, s. 264–295.

Walter Tony, 1993b, *Death in New Age*, „Religion", No. 23, s. 127–145.

Walter Tony, 1996a, *The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife*, Macmillan Press, London.

Walter Tony, 1996b, *A New Model of Grief: Bereavement and Biography*, „Mortality", Vol. 1, No. 1, s. 7–24.

Walter Tony, 1996c, *Facing Death without Tradition*, w: Howarth G., Jupp P.C. (red.), *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying, and Disposal*, St. Martin's Press, New York, s. 193–204.

Walter Tony, 1999, *On Bereavement. The Culture of Grief*, Open University Press, Buckingham.

Walter Tony, 2003, *Sekularyzacja*, w: Parkes C., Laungani P., Young B. (red.), *Przemijanie w kulturach. Obyczaje żałobne, pocieszenie i wsparcie*, Astrum, Wrocław, s. 232–261.

Walter Tony, 2005, *Three Ways to Arrange a Funeral: Mortuary Variation in the Modern West*, „Mortality", No. 10 (3), s. 173–192.

Walter Tony, 2006, *Disaster, Modernity, and the Media*, w: Garces-Foley K. (red.), *Death and Religion in a Changing World*, M.E. Sharpe, Armonk, New York–London, s. 265–282.

Walter Tony, 2008, *The Sociology of Death*, „Social Compass", Vol. 2, No. 1, s. 317–336.

Walter Tony, Littlewood Jane, Pickering Michael, 2000, *Death in the News: the Public Invigilation of Private Emotion*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 14–27.

Wańczowski Marian, 1993, *Księga żałoby i śmierci*, Opole.

Wasilewski Jerzy Sławomir, 1979, *Po śmierci wędrować*, „Teksty Drugie", nr 3 (45), s. 97–120.

Wcipy.pl, *Dowcipy i kawały: prawnicy* [on-line:] http://www.wcipy.pl/dowcipy,prawnicy,108.html.

Weisbard Alan J., Siegler Mark, 2009, *Zabijanie pacjentów z litości – apel o ostrożność*, w: Galewicz W. (red.), *Wokół śmierci i umierania*, Universitas, Kraków, s. 155–164.

Wells Dan, 2012, *Nie jestem seryjnym mordercą*, Znak, Kraków.

Wieczorkiewicz Anna, 2000, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Wilber Ken, 1995, *Śmiertelni nieśmiertelni*, Jacek Santorski & Co, Warszawa.

Wilkinson Stephen, 1993, *Palliative Care and the Doctrine of Double Effect*, w: Dickenson D., Johnson M., Katz J. (red.), *Death, Dying, and Bereavement*, Open University in association with Sage, London, s. 299–302.

Willmott Hugh, 2000, *Death: So What? Sociology, Sequestration and Emancipation*, „Sociological Reviewer", No. 484, s. 649–665.

Wilson Ian, 1988, *Życie po śmierci*, Pelikan, Warszawa.

Wiśniewska Katarzyna, 2009, *Biskupi o negacji życia*, „Gazeta Wyborcza", 14 IV, s. 6.

Wirtualny Cmentarz, [1], *Witamy na Wirtualnym Cmentarzu dla Zwierząt* [on-line:] http://www.e-cmentarz.pl/html_core/tekst/informacja_o_cmentarzu_zwierzat.html/.

Wirtualny Cmentarz, [2], *Informacja o serwisie* [on-line:] http://wirtualnycmentarz.pl/html_core/tekst/informacja_o_serwisie.html/.

Wouters Cas, 2002, *The Quest for New Rituals in Dying and Mourning: Changes in the We-I Balance*, „Body & Society", Vol. 8, No. 1, s. 1–27.

Wymiary śmierci, 2002, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

Wysoczański Włodzimierz, 2012, *Umieranie i śmierć. Wielowymiarowość językowa*, Wyd. UWr, Wrocław.

Zaduszki.com, *Oferta* [on-line:] http://www.zaduszki.com/oferta.php.

Zawiła Małgorzata, 2002, *Postawy wobec śmierci i umierania w środowisku lekarzy i ich religijne uwarunkowania*, w: Baniak J. (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, UAM. Wydział Teologiczny, Poznań.

Zawiła Małgorzata, 2003a, *Obecność śmierci w przestrzeni społecznej*, w: Przybył E. (red.), *Nadprzyrodzone*, Nomos, Kraków.

Zawiła Małgorzata, 2003b, *Przeżycie śmierci klinicznej (Near Death Experience) i jego wpływ na duchowość człowieka*, „Nomos" (Kraków), nr 43/44, s. 51–61.

Zawiła Małgorzata, 2004, *Religiosity and Morality: Attitudes toward Euthanasia and Abortion as a Manifestation of Religiosity and Morality Relations in Contemporary Poland*, w: Jerolimow D., Zrinśćak S., Borowik I. (red.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, ISR, Zagrzeb, s. 141–150.

Zawiła Małgorzata, 2006, *Śmierć na szklanym ekranie. Obraz śmierci i umierania w polskiej telewizji na przełomie XX i XXI wieku*, w: Gierula M. (red.), *Środki masowego komunikowania a społeczeństwo*, Wyd. UŚ, Katowice.

Zawiła Małgorzata, 2008, *Religia i śmierć. Trajektoria umierania i jej religijne elementy na przykładzie środowisk hospicyjnych w Polsce*, Nomos, Kraków.

Zorza Rosemary i Victor, 1999, *Sposób na umieranie. Żyć aż do końca*, Media Rodzina, Poznań.
Zowczak Magdalena, 2007, *Zbiorowe doświadczenie religijne a współczesne praktyki kulturowe. Tydzień czuwania*, w: Doktór T. (red.), *Doświadczenie religijne*, Verbinum, Warszawa, s. 19–40.
Zwierzyniecka-Matzke Tamara, Matzke Sven, 2002, *Czasami wołam w niebo*, WAB, Warszawa.
Żałoba, 2010, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa.

Filmografia:

American Psycho, reż. Mary Harron, 2000.
August Underground, reż. Fred Vogel, 2001.
Blood Feast, reż. Herschell Gordon Lewis, 1963.
Czas Apokalipsy (*Apocalypse Now*), reż. Francis Ford Coppola, 1979.
Czerwony smok (*Red Dragon*), reż. Brett Ratner, 2002.
Death Row Documentary, reż. Werner Herzog, 2011.
Dowcip (*Wit*), reż. Mike Nichols, 2001.
Dreszcze (*Shivers*), reż. David Cronenberg, 1975.
Funny Games, reż. Michael Haneke, 1997.
Funny Games U.S., reż. Michael Haneke, 2007.
Halloween, reż. John Carpenter, 1978.
Hannibal, reż. Ridley Scott, 2001.
Hannibal. Po drugiej stronie maski (*Hannibal Rising*), reż. Peter Webber, 2007.
Hostel, reż. Eli Roth, 2005.
Hostel: część druga (*Hostel: Part Two*), reż. Eli Roth, 2007.
Kolekcjoner kości (*The Bone Collector*), reż. Phillip Noyce, 1999.
Koszmar z ulicy wiązów (*A Nightmare on Elm Street*), reż. Wes Craven, 1984.
Królik doświadczalny, reż. Akuma No Jikken, 1985.
Lokator (*The Lodger: A Story of the London Fog*), reż. Alfred Hitchcock, 1927.
M jak morderca (*M – Eine Stadt sucht einen Mörder*), reż. Fritz Lang, 1931.
Martin, reż. Georg A. Romero, 1977.
Milczenie owiec (*The Silence of the Lambs*), reż. Jonathan Demme, 1991.
Monster, reż. Patty Jenkins, 2003.
Mr. Brooks, reż. Bruce A. Evans, 2007.

Musimy porozmawiać o Kevinie (*We Need to Talk About Kevin*), reż. Lynne Ramsay, 2011.
Nagi instynkt (*Basic Instinct*), reż. Paul Verhoeven, 1992.
Nekromantik, reż. Jorg Buttgereit, 1987.
Nocna straż (*Nightwatch*), reż. Ole Bornedal, 1997.
Pachnidło: *Historia mordercy* (*Perfume: The Story of a Murderer*), reż. Tom Tykwer, 2006.
Piątek trzynastego (*Friday the 13th*), reż. Sean S. Cunningham, 1980.
Piła (*Saw*), reż. James Wan, 2004.
Psychopata (*Copycat*), reż. Jon Amiel, 1995.
Psychoza (*Psycho*), reż. Alfred Hitchcock, 1960.
Siedem (*Seven*), reż. David Fincher, 1995.
Sin City, reż. Robert Rodriguez, Frank Miller, 2005.
Szósty zmysł (*The Sixth Sense*), reż. M. Night Shyamalan, 1999.
Teksańska masakra piłą łańcuchową (*The Texas Chain Saw Massacre*), reż. Tobe Hooper, 1974.
Thelma i Louise (*Thelma* & *Louise*), reż. Ridley Scott, 1991.
W czym mamy problem? (*Serial Mom*), reż. John Waters, 1994.
Urodzeni mordercy (*Natural Born Killers*), reż. Oliver Stone, 1994.
Utalentowany Pan Ripley (*The Talented Mr. Ripley*), reż. Anthony Minghella, 1999.
Zagadka zbrodni (*Salinui chueok*), reż. Joon-ho Bong, 2003.
Zodiak (*Zodiac*), reż. David Fincher, 2007.

Sztuki teatralne:

Lipiec, autor i reż. Iwan Wyrypajew, Teatr na Woli w Warszawie.
Psychosis 4.48, autor Sarah Kane, reż. Grzegorz Jarzyna, Teatr Rozmaitości w Warszawie.
The Infernal Comedy, reż. Michael Sturminger, Teatr im. Stefana Jaracza w Łodzi.

Spis ilustracji

1. Absurdy znalezione w tak zwanym realu – alkohole i zakład pogrzebowy (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl)..... 219
2. Absurdy znalezione w tak zwanym realu – cmentarz Rakowicki i *carpe diem* (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl) 219
3. Funeralne ciekawostki – WC (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl) 219
4. Mimowolne skojarzenia funeralne – Co zabrać do trumny? Tanie kapcie, poduszeczka i… znicze! (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl) 219
5. Funeralne ciekawostki – Zakład Pogrzebowy Jan Szatan (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl) 219
6. Rysunek z gatunku czarnego humoru Pana Tramena – *Człowiek dobrze ułożony*, rys. Robert Trojanowski (*Pan Tramen*: http://tramen.blox.pl) 220
7. Graficzny dowcip funeralny – *Frekwencja na pogrzebie* (*BizarroComics*: http://bizarrocomisc.com; za: *Pogrzeby nie muszą być okropne*: http://www.facebook.com/pogrzeby) 220
8. Reklama związana z planowaniem pogrzebu – wypiek na stypę (*CakeCentral*: http://www.cakecentral.com/; za: *Pogrzeby nie muszą być okropne*: http://www.facebook.com/pogrzeby) 220
9. Graficzny dowcip z gatunku czarnego humoru – *Zdobyć serce dziewczyny* (*Tylko Mrok*: http://tylkomrok.pl) 220

Indeks osobowy

Abiven Maurice 9
Agamben Giorgio 46, 134, 141, 158, 159, 161, 164
Agnosiewicz Mariusz 173
Alexander Jeffrey C. 31
Alichniewicz Anna 149
Alldridge Peter 34
Amenábar Alejandro 75
Antoniak Urszula 230
Appadurai Arjun 32
Arasse Daniel 22
Arcand Denys 75
Ariès Philippe 20, 22, 42, 44, 53, 54, 56, 58, 59, 61, 82, 129, 177, 228
Arthur Kate 31
Astrow Alan B. 34
Atwater P.M.H. 63–66
Aumonier Nicolas 159
Awierincew Siergiusz 211, 223

Bachtin Michaił 211, 218
Backer Adriaen 170
Bacon Francis 138
Baczak Jacek 72
Baczyński Krzysztof Kamil 118
Baglow John Sutton 35
Banks Richard 32
Baranowska Małgorzata 72
Barnard Christiaan 25, 142
Bartłomiej, św. 175
Baryłka Piotr 121
Bataille Georges 23, 101
Battin Margaret Pabst 34, 151, 153, 157, 232
Bauby Jean-Dominique 11, 74
Baudrillard Jean 9, 23, 46, 105, 139, 155–157, 159, 227, 232, 233
Bauman Zygmunt 30, 45, 49, 54, 59, 60, 71, 225, 227
Beck Ulrich 47
Becker Ernest 41
Becker Howard S. 213
Bedford James 108
Beignier Bernard 159
Bellah Robert 69
Belloc Lowndes Marie 191
Bereza Jan, o. 14
Berger Peter Ludwig 17, 27, 44, 225
Biegeleisen Henryk 19, 210
Bland Anthony „Tony" 140, 144
Blauner Robert 26
Bloch Robert 195
Błaszczak Mariusz 171
Bogacki Adam 148

Bohannan Laura 12
Borowik Irena 38, 107
Bortnowska Halina 40
Bossuet Jacques-Bénigne 49
Bradbury Mary 35, 44
Brakhage Stan 180
Brando Marlon 192
Britton Paul 190
Bro Harmon H. 64, 66–68
Brock Dan W. 150, 151, 153
Brückner Aleksander 19
Brzozowicz Ewa 14
Burszta Wojciech Józef 39, 129
Buttgereit Jörg 180
Bystroń Jan Stanisław 19, 80, 211

Calcar Jan von 169
Callahan Daniel 151, 152
Callahan Joan C. 35
Callaway Helen 12
Camilleri Andrea 180
Campbell Neil 143
Cantor Normal L. 99, 108, 111–113
Carter Zoe Fitzgerald 72
Casey, bp 141
Castaneda Carlos 71
Chabon Michael 180
Chaciński Michał 208
Chadwick Ruth F. 35
Chańska Weronika 40, 159, 160, 162
Chéreau Patrice 75
Childress James F. 150, 151
Chlasta Alicja 14
Cichowicz Stanisław 8, 49
Ciechowski Grzegorz 121
Ciszewski Stanisław 19
Clair Jean 22
Clark David 31
Clavandier Gaëlle 24
Clifford James 83, 84
Čolović Ivan 96
Constantine Nathan 200
Courtois Martine 23
Craig Emily 186, 190, 203
Cronenberg David 180
Cruzan Nancy 143, 144
Curnen Mary G. McCrea 31
Czaja Dariusz 179
Czarnowski Stefan 80
Czok Sybilla 182
Czubaj Mariusz 199, 201

Dainville François de 53
Dalajlama 70
Dangel Tomasz 231
Dansel Michel 122
Darwin Charles 221
Davies Christie 29
Davies Douglas J. 28
Davies Jon 32
Debray Régis 23
Derczyński Włodzimierz 135
Derrida Jacques 7
Didion Joan 72, 225, 230
Diehl Daniel 200
Dobrowolski Jacek 14
Dodziuk Anna 14
Domańska Ewa 34, 40, 42, 106, 113, 228
Donnely Mark P. 200
Douglas Mary 34, 46, 213
Drażba Joanna 72

Drążkiewicz Jerzy 38, 231
Drewermann Eugen 57
Dürer Albrecht 168
Durkheim Émile 18, 27, 28, 84, 85, 89, 94
Dworkin Ronald 150, 153, 162, 165
Dymna Anna 147
Dziedzic Jan 38, 159

Edson Margaret 57, 76, 77
Eichelberger Wojciech 14, 229
Eliade Mircea 71
Elias Norbert 41, 226
Ellis Bret Easton 202, 207
Englaro Eluana 146, 161
Ernst Gilles 23
Ewert Craig 146
Eyerman Ron 31

Fabian Johannes 17–20
Federowski Michał 19
Feifel Herman 25
Fenigsen Ryszard 159
Field David 35
Finnis John 152
Fischer Adam 19, 210
Fisher Rob 12, 35, 102, 103
Flaubert Gustaw 56
Fletcher George P. 150
Flew Antony 133, 153, 154
Foltyn Jacque Lynn 34
Foucault Michel 23, 46, 133, 134, 140, 154, 155, 158, 164, 173, 174, 184, 186, 191, 214
Fox Marie 35
Fox Mark 30
Fox Renee 26
Fragonard Jean-Honoré 167–169

Gadziński Marcin 147
Gajewska Magdalena 38
Galewicz Włodzimierz 34, 149
Gałuszka Mieczysław 40, 133, 138, 149
Garavaglia Jan 186, 190
Garces-Foley Kathleen 28, 31, 44
Garciagodoy Juanita 30
Garrard Eve 34
Gaylin Willard 141
Geertz Clifford 80
Gein Ed 204
Gennat Ernst 188
Gennep Arnold van 20, 28, 43, 68, 199
Gibek Adam 147
Giddens Anthony 33, 44, 46, 130, 162, 226
Giesen Bernhard 31
Girard René 173, 174, 183
Glaser Barney G. 26, 44, 45, 55, 70
Glover Roy 168, 170, 172–175
Głódź Sławoj Leszek, abp 96, 160
Goffman Erving 38, 44, 80, 83, 103, 213, 215–217
Goody Jade 183
Gorer Geoffrey 27, 41, 52, 56, 59
Gormally Luke 34
Góralski Piotr 41, 135
Górski Artur 171
Grechuta Marek 116, 118
Green James W. 28, 32, 43, 113
Grey William 34

Grider Sylvia 31
Grochola Katarzyna 14
Gruszka Anna 172
Gryz Krzysztof 159
Guimar Michel 23

Habenstein Robert W. 29
Hagens Gunther von 33, 112, 167, 168, 170, 172–175, 182
Hall Edward 213
Hall John R. 213
Hallam Elisabeth 32, 33, 101
Halman Anna 39
Hanegraaff Wouter J. 62
Haneke Michael 197
Harbou Thea von 191
Hardwig John 163, 165
Hare Robert D. 190, 196, 197
Harper Richard 32
Harris John 152
Harris Thomas 192–194
Harrison Robert Pogue 34
Harron Mary 202
Hastrup Kirsten 12, 13
Hausmann Elke 35
Hennezel Marie de 72
Henryk II Pobożny 93
Heraklit 39
Hertz Robert 19, 20, 28, 44
Herzog Werner 208
Hesse Hermann 71
Hipokrates 153, 154
Hitchcock Alfred 191, 195, 198
Hockey Jennifer Lorna 19, 28, 226, 232
Hockey Jenny 31–33, 101
Holcomb Justin S. 28, 44
Holst-Warhaft Gail 42
Hołówka Teresa 80
Hooper Tobe 180
Hopkins Anthony 192
Howarth Glennys 11, 29, 31–33, 35, 46, 101
Humphry Derek 145, 146
Huntington Richard 28
Hyde Thomas 140

Illich Ivan 26, 139
Iwaszkiewicz Jarosław 39

Jackiewicz Barbara 148
Jacyno Małgorzata 225
Jakubowicz-Mount Tanna 229
Jamin Jean 84
Jan Paweł II 40, 82, 92, 116, 117, 159, 160
Janik Zuzanna 230
Janion Maria 91, 95, 97, 178
Jankélévitch Vladimir 23, 52, 54
Januszkiewicz Anna 211, 212, 214, 217, 218
Jaskułowski Krzysztof 96
Jędrusik Kalina 118
Johnson Malcolm 11
Jupp Peter C. 29, 31

Kahlo Frida 7
Kamisar Yale 153
Kane Sarah 7, 73, 77
Kant Immanuel 202
Kantor Tadeusz 83, 94, 117
Kapleau Philip 70

Kapłan Małgorzata 14
Karłowicz Jan Aleksander 19
Karol V 169
Kartezjusz (René Descartes) 138
Kashif Karol el 221
Kasket Eileen 32
Katz Jeanne Samson 31, 35
Kazimierz III Wielki 93
Kellehear Allan 11, 35, 44
Kevorkian Jack 140, 144, 145
Kiesewetter Johann Gottfried 50
King Stephen 177, 184
Kirk David 32
Kitliński Tomek 178
Klekot Ewa 31
Klestinec Cynthia 169
Kochanowski Janusz 171
Kolberg Oskar 19
Kolbuszewski Jacek 37
Kolski Jan Jakub 230
Koszałka Marcin 230
Kościuszko Tadeusz 118
Kott Jan 94
Kowalczyk Mariusz 121
Kozłowska Olga 14
Kozyra Katarzyna 73, 230
Kracauer Siegfried 188
Krakauer Eric L. 35
Kramer Kenneth Paul 31
Kristeva Julia 23, 46, 175, 182, 186, 208
Król Anna 97
Krzyżanowska Anna 37
Kuba Rozpruwacz 190
Kubiak Anna E. 9, 17, 46, 49, 60–62, 72, 79, 82, 107, 115, 133, 138, 139
Kübler-Ross Elisabeth 24, 58, 68, 69
Kuhn Thomas 154, 162
Kürten Peter 188
„Kuśnierz" 193
Kwiatosz Barbara 38, 107

La Mettrie Julien Offray de 138
Laderman Gary 29
Lamers William M. 29
Lang Fritz 191, 193
Laungani Pittu 31
Lautréamont Comte de 187
Leake John 190
Lem Stanisław 116, 189
Lenin Włodzimierz (właśc. Władimir Iljicz Uljanow) 108
Lennon John J. 31
Leociak Jacek 37, 170
Leon Donna 180
Leszkowicz Paweł 178
Letellier Philippe 159
Levine Stephen 14, 69
Levittoux Karol 97
Libera Zbigniew 230
Libiszowska-Żółtkowska Maria 38
Lidz Victor 26
Lindsay Jeff 205
Lisicki Grzegorz 171, 172
Littlewood Jane 32
Lofland Lyn 43
Lomnitz Claudio 30
Lorand Jean-Marie 75
Luckmann Thomas 30, 44, 129, 139
Ludwik XV 168
Luzzi Mondino de 170
Lynn Joanne 150, 151

Łobżyński Dionizy, o. 87

MacConville Una 11
MacDonald Margo 146
MacKendrick Kenneth G. 42, 226
Maddrell Avril 31, 32
Maertens Jean-Thierry 23, 123–125
Malinowski Bronisław 18, 19
Mankell Henning 180
Mariański Janusz 38
Marshall, rodzina 111
Marshall Trisha 111
Marshall Victor 26
Martin Louis 23
Massija Daniéle 68, 72, 74
Mauss Marcel 46
Mazurkiewicz Anna 72
Mbembe Achille 46
McLuhan Marshall 115
Mellor Philip 41, 44, 47, 226
Mengele Josef 203
Merleau-Ponty Maurice 46
Mermann Alan C. 35
Merridale Catherine 31
Metcalf Peter 28
Mickiewicz Adam 93
Mielec Bogusław 159
Mikołajewski Łukasz 38
Mikołejko Zbigniew 39, 58
Milewski Piotr 121
Miller Bruce L. 151
Miller Frank 201
Minelli Ludwig 146
Minor Sebastian 231
Mitchell Margaret 31
Mitford Jessica 25
Moen Bruce 229
Monroe Robert 66, 67, 231
Montgomery Jonathan 34
Moody Raymond 63–67, 230, 231
Morciniec Piotr, ks. 171
Morin Edgar 8, 22
Morse Melvin 64
Motyka Krzysztof 12, 113
Mulkay Michael 10, 44
Muszel Magdalena 38
M'Uzan Michel de 23

Nadażdin Draginja 59
Nagel Thomas 150, 153
Nalepa Tadeusz 116
Neck Jan van 170
Nichols Mike 57, 74
Niedźwiedź Anna 81, 83, 86–88, 90, 95
Niemen Czesław 116
Nikelski Hartmut 40
Niklas Anna 14
Nola Alfonso M. di 36, 102, 209, 210
Nolte Nick 208
Norwid Cyprian 39, 79, 83
Nowakowski Jacek 182
Nozick Robert 150, 153
Nuland Sherwin B. 35

Odom William 32
Ogryzko-Wiewiórkowska Mirona 38
Okely Judith 12
Olenderek Janusz 5
Olędzki Jacek 90, 209

Olgerbrand Jan 171
Omilanowska Małgorzata 88, 89
Orentlicher David 152
Orlan (Mireille Suzanne Francette Porte) 179
Osęka Andrzej 83, 93, 97
Osiecka Agnieszka 216
Ostrowska Antonina 37, 38, 53–55, 57, 141

Pacino Al 145
Pakulnis Maria 91
„Pan Tramen" zob. Trojanowski Robert
Pappas Demetra M. 34
Parkes Colin Murray 31
Parsons Talcott 26, 27
Paul Allen 92
Paweł, św. 58
Pawlicki Jacek 161
Perry Paul 64
Petermann Axel 188, 190, 193, 195, 199, 200
Petersson Anna 32
Piątkowski Włodzimierz 38
Picardie Ruth 72, 73
Pickering Michael 32
Pietkiewicz Igor 230
Piotr I Wielki 170
Pitrus Andrzej 183, 207
Pius XII 142, 160
Platon 124
Ploch Marion 111
Podczarska Marta 109
Podkowiński Władysław 97
Pompili Maurizio 36
Prokopiuk Jerzy 229
Ptak Marlena 148
Purdy Debbie 161

Quinlan Karen Ann 141, 144

Radcliffe-Brown Alfred 28
Rafalski Konrad 182
Ragon Michel 22
Rawls John 150, 153
Renteln Alison Dundes 35
Ressler Robert 188
Reymont Władysław 103
Ricoeur Paul 23
Roach Mary 185, 190, 202, 203
Robbins Margaret 35
Robotycki Czesław 80
Roczeń Robert 14
Rodriguez Robert 201
Roemer Michael 25
Romero George A. 189
Rosaldo Renato 18, 19
Ruysch Frederik 169, 170
Ruzowitzky Stefan 182
Ryan Christopher James 34
Rychlewski Marcin 211, 212, 214, 217, 218

Safjan Marek 170
Sampedro Ramón 76
Santino Jack 31, 44, 130
Sapanet Michel 112, 185, 186, 190
Saroyan William 49
Saunders Cicely 24
Saunders John 34, 35
Scanlon Thomas 150, 153

Schäfer Rudolf 33, 112
Schiavo Michael 147
Schiavo Theresa (Terri, Terry) Marie 93, 113, 146, 147, 161
Schmitt Éric-Emmanuel 230
Schmitt Jean-Claude 22
Schütz Alfred 44
Schwarzer Alice 111
Sellen Abigail 32
Selwyn Peter A. 35
Sidaway James D. 31, 32
Sidorowicz Jarosław 193
Siegel Bernie S. 49
Siegler Mark 151
Sikacz Mikołaj 88
Simon Jonathan 168–170
Simpson Michael A. 27
Singer Peter 9, 111, 134, 140–144, 148, 149, 162
Six Tom 203
Skowrońska Małgorzata 94
Small Neil 31
Smelser Neil J. 31
Sokrates 146
Spiro Howard M. 31
Stanisław, św. 93
Stefański Piotr 116
Steinbock Bonnie 150
Stelarc (Stelios Arcadiou) 179
Stępień Jerzy 170
Stomma Ludwik 80
Stone Oliver 192
Straczuk Justyna 39
Strauss Anselm L. 26, 44, 45, 55, 70
Stukan Jarosław 188, 190, 195, 196
Sudnow David 26
Surikova Maria 9, 138
Syska Rafał 179, 182, 183, 207
Szczęsna Anna 149
Szeroczyńska Małgorzata 41, 137, 148
Szewczyk Kazimierz 40, 41
Sznajderman Monika 40, 84
Szołajski Konrad 230
Sztompka Piotr 31
Szumowska Małgorzata 230
Szurik Bartosz 187
Szyszkowska Maria 149

Środa Magdalena 171
Świtaj Janusz 75, 147

Thibault Odette 56
Thilliez Franck 167
Thomas Louis-Vincent 8, 18, 20–23, 25, 37, 46, 61, 77, 100, 101, 106, 107, 111, 113, 114, 175, 183, 202, 208
Thompson Emma 57, 74
Thomson Judith Jarvis 150, 153
Titkow Andrzej 230
Tokarska-Bakir Joanna 40, 80, 81, 124, 128, 131, 132
Tołstoj Lew 50–53, 56, 58
Tooley Michael 150
Topp Izolda 231
Trojanowski Robert („Pan Tramen") 218–220, 223
Trompette Pascale 24
Turner Leigh 134, 138
Turner Victor 28, 46
Tuszyńska Agata 72

Twardowski Jan, ks. 116
Tycjan 169

Urbain Jean-Didier 22–23, 122

Valentine Christine 11
Velleman J. David 153
Venbrux Eric 32
Verdery Katherine 28, 34
Vernant Jean-Pierre 23
Vesalius Andreas 169
Vovelle Michel 20, 22, 23
Vuillemin Jules 23

Wajda Andrzej 230
Waldorf Jerzy 92
Walter Tony 11, 26, 27, 29, 30, 32, 35, 41–43, 45–48, 56, 58, 60, 62, 77, 130, 227
Wandel Lee Palmer 31
Wańczowski Marian 37
Wasilewski Jerzy Sławomir 40, 211, 212
Weber Max 42
Weisbard Alan J. 151
Welby Piergiorgio 146
Wieczorkiewicz Anna 40, 175
Wilber Ken 72, 73
Wilber Treya 72
Wilkinson Stephen 34
Wiśniewska Katarzyna 161
Wojnarowski Maciej 38
Wolf Hanna 111
Wołosiewicz Maja 13, 14
Wouters Cas 226
Wuornos Aileen 206
Wysoczański Włodzimierz 37, 99
Wyspiański Stanisław 93, 95
Wyszyński Stefan 86

Young Bill 31

Zagórski Paweł 121
Zawiła Małgorzata 38, 39
Zmysłowska Magdalena 40
Zoll Andrzej 170
Zorza Rosemary 72
Zorza Victor 72
Zowczak Magdalena 40, 92, 93
Zwierzyniecka-Matzke Tamara 72, 73

Żemojdzin Alina 179
Żeromski Stefan 118
Żmijewski Artur 230

Spis treści

Wprowadzenie 7
I. Tanatologia jako dziedzina humanistyki 17
II. Śmierć w nowoczesności 49
III. Gatunki literatury tanatologicznej 61
IV. Polska kostucha 79
V. Trup jako podmiot i aktor w rytuałach i publicznych pokazach 99
VI. Wirtualizacja pamięci i żałoby 115
VII. Debata o eutanazji wobec biowładzy 133
VIII. Desakralizacja trupa 167
IX. Współczesny gotycyzm nurtu *gore* 177
X. Figura Seryjnego Mordercy 187
XI. Czarny humor 209
Zakończenie 225
Bibliografia 235
Spis ilustracji 263
Indeks osobowy 265